

فكر وإبداع

إصدار علمي محكم

- الجامعات الإقليمية والرسالة التنويرية
- عودة الروح لتوفيق الحكيم، بين الواقع والرمز
- دلالة الألفاظ اللغوية بين الثبات والتغير وعلاقتها بالمجتمع.
- بين المقامات وقصص الشطار الأسبانية
- منهج المراكشي في شرح قصيدة لامية العجم
- رائحة الموت في الغرفة رقم (٨) للشاعر أمل دنقل
- إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات
- قراءة بلاغية في كتاب مواد البيان لعلی بن خلف



العدد (١٠)

مايو ٢٠٠١



فكر وإبداع

إصدار متخصص

يعنى بنشر بحوث ودراسات علمية محكمة
المشرف على الإصدار: د. حسن البنداري

هيئة الإصدار

- | | |
|--------------------|---------------------|
| د. السعيد الورقي | د. كاميليا صبحي |
| د. عبد العزيز شرف | د. محمد قطب |
| د. عزيزة السيد | د. نبيل عبد الحميد |
| د. عليّة الجنزوري | د. فهمي حبيب |
| د. نادية يوسف | د. نعيم عطية |
| د. وفاء إبراهيم | د. نادية عبد اللطيف |
| د. فوزي عبد الرحمن | د. رباب عزقول |
| د. عبد الرحمن سالم | د. هنالة بدر الدين |
| د. أمل الأنور | د. أمينة حسن |

أمانة الإصدار:

د. يحيى فرغل

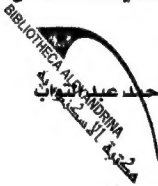
دعاء فتحي

المراسلات:

جميع المراسلات توجه باسم المشرف على الإصدار: د. حسن البنداري

القاهرة، مصر الجديدة، روكسي، شارع أسماء فهمي كلية البنات، جامعة عين شمس

ت ٥٨٥٦٦٦٢ فاكس ٥٨٥٦٦٦٢



فكر وإبداع

إصدار متخصص علمي معكم
يصدر عن مركز الحضارة العربية

* * *

- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة.
تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء
والوعي القومي العربي في إطار المشروع الحضاري
العربي المستقل.

يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل
الثقافي والعلمي مع مختلف المؤسسات الثقافية
والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل
الرؤى والاجتهادات المختلفة.

- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين
والباحثين والكتاب العرب ونشره وتوزيعه.

- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية
تساعد على تحقيق أهدافه.

- الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبها ولا
تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز
الحضارة العربية.

رئيس المركز

على عبد الحميد

مدير المركز

محمود عبد الحميد

مركز الحضارة العربية

شارع العلمين - عمارات الأوقاف ميدان الكويت كات.

الجيزة ج. م. - ٢٤٤٨٣١٨ - تليفاكس

الإخراج الفني
المناديزايند

المحتويات	الصفحة
افتتاحية العدد (افتتاحية العدد العاشر)	د. حسن البنداري ٥
المادة العربية،	٦
- الجامعات الإقليمية والرسالة التنويرية.	د. عبد الحميد إبراهيم ١٥-٧
- عودة الروح، التوفيق الحكيم، بين الواقع والرمز	د. شفيق السيد ٣٣-١٦
- دلالة الألفاظ اللغوية بين الثبات والتغير	
وعلاقتها بالمجتمع.	د. عبد الغفار هلال ٤٢-٢٤
- بين المقامات وقصص الشطار الإسبانية.	د. عصام بهي ٥٩-٤٤
- منهج المراكشي في شرح قصيدة لامية العجم.	د. محمود العامودي
د. حمد حمدان طبايسي ٨٧-٦٠	
- رائحة الموت في القرفة رقم (٨) للشاعر أمل	
دنقل.	د. عزة محمد جدوع ١٠٨-٨٨
- قراءة بلاغية في كتاب مواد البيان لعلي بن	
خلف.	د. منير سلطان ١١٤-١٠٩
- إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات	د. مختار محمود عطا الله ١٧٢-١١٥
المادة غير العربية	١٧١

CYBERESPACE, DINMIQUE ET PROSPECTIVE

1-16

Par Amina Hassan

ديناميكية السبرنتيكا وتوقعات المستقبل.

د. أمينة حسن.

SMOKERS AND THEIR LUNGS. BY Prof. El SAYED SALEM.

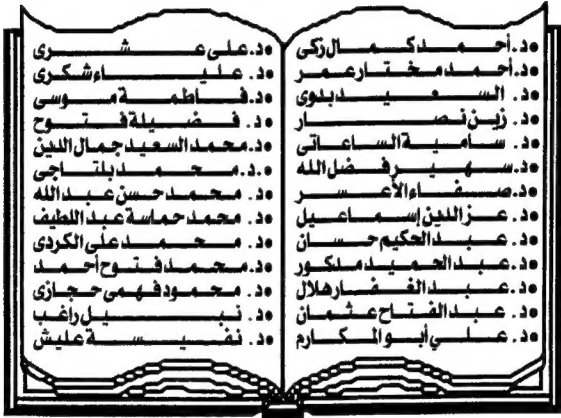
Abd Ass. Prof. AYMANSALEM

17-28

التدخين والصدر.

د. السيد سالم، ود. أيمن سالم.

مستشارو العدد



بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد العاشر (مايو ٢٠٠١)

د. حسه البنداري

بين يديك العدد العاشر من إصدار (فكر وإبداع)، الذي يحظى منا «بوقت» لا نندم عليه، ويجهد ياق لا يضيع، يصدر عن حب عميق له، واقتناع شديد برسائله التي تسعى إلى «الإسهام» في تطوير البحث العلمي، وإعلام قيمه الأصيلة، «والكشف» عن القدرات الخلاقة للباحثين المغمورين. ويضم هذا العدد العاشر مواد نوعية، تندرج تحت أربعة محاور، تتعلق برؤى خاصة بـ «النقد الأدبي»، «الدرس اللغوي والنحوي»، «المستقبل المعرفي والصحي»، «والصراع الحضاري».

أما المحور الأول وهو «النقد الأدبي»، فتتولاه أربع دراسات هي «عودة الروح لتوفيق الحكيم بين الواقع والرمز»، «بين المقامات وقصص الشطار الإسبانية»، «ورائحة الموت في الغرفة رقم (٨) لأمل دنقل»، و«قراءة بلاغية نقدية في كتاب مواد البيان لعلي بن خلف».

وأما المحور الثاني وهو «اللغوي النحوي»، فيضم دراسة «دلالة الألفاظ اللغوية بين الثبات والتغير، وعلاقتها بالمجتمع»، ودراسة «منهج المراكشي في شرح قصيدة لامية العرب».

ويحتوي المحور الثالث «المستقبل المعرفي والصحي»، على ثلاث دراسات الأولى: «تتصل بدور الجامعات الإقليمية في تنوير الإبداع العلمي والأدبي»، والثانية: «وهي بالإنجليزية، تقدم تحذيراً علمياً للأثر المدمر للتدخين»، والثالثة: «وهي بالفرنسية تركز على ديناميكية «السيبرتيكا»، أو مستقبل الاتصال الإلكتروني، ودوره في إعادة هيكلة أنشطة الاتصالات النوعية لإفادة الفكر الاقتصادي والثقافي في مصر».

ويعنى المحور الرابع «الصراع الحضاري» ببحث إشكالية هويتنا العربية الإسلامية في حوارنا مع الحضارات الأخرى على نحو من الانضباط والموضوعية، وذلك لملء فراغ موقعنا الحضاري الشاغر.

إن بحوث هذه المحاور جميعاً تتعاون في تقديم رؤى جديدة، تبرز بدورها حقيقة أن إصدار (فكر وإبداع) ينشد بثبات ودون ضجة - أوجه الفكر الأصيل، المزود بمعرفة خصبة نافعة، وحوار موضوعي مع «قديم» نعتريه، و«جديد» نقدره. وهو الحوار الذي يلتزم به دائماً إصدار (فكر وإبداع).

المادة العربية

* البحث

* المقال النقدي

الجامعات الإقليمية والرسالة التنويرية

د . عبد الحميد إبراهيم *

ظهور شخصية الإقليم هو دلالة الوعي العام، وليس خروجاً على الوعي العام. فالوعي لا يتكامل إلا من خلال أجزائه، والرأس لا تعمل إلا من خلال الأطراف، وإيزوريس لم يبعث حياً إلا بعد أن تمت زوجته أجزاءه المتناثرة، ثم صبت عليها ماء الحياة.

ومن هذا المنظور تكون العلاقة بين الإقليم والعاصمة، فلو ابتلعت العاصمة كل شيء لتورمت ثم تفسخت. ولو انزوى الإقليم لاضطرب وأصبح بلا قيادة.

* أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب - جامعة طوان.

وتلك العلاقة الصحية تحمل التساؤل الذي يثيره دعاء الطرف الواحد من كلا الجانبين . فهناك من أدباء العاصمة من يتساءلون عن خطورة وجود أدب إقليمي، وأدب للعاصمة، وأن هذا قد يؤدي إلى تقسيم الأمة إلى أجزاء .

وهناك على الجانب الآخر من أدباء الأقاليم، من يثيرون خشيتهم من أن تؤدي مثل هذه التصنيفات، إلى أدباء من الدرجة الثانية هم أدباء الأقاليم، وإلى أدباء من الدرجة الأولى هم أدباء العاصمة .

وهذا التساؤل، سواء كان هنا أو هناك، لا يصدر عن موقف حضاري متعدد الجوانب، ولكنه يصدر عن نظرة أحادية تعبر عن فرصة السيطرة والوصاية، أو عن مصالح يخشى أن تضيق .

وهذه التساؤلات التي تركز على جانب دون آخر، قد حسمتها الدول المتقدمة، فلم يعد الأمر وجود لأدب إقليمي، فقد فرض هذا الأدب نفسه في مناطق عديدة في العالم، فهناك أدب الفلاحين في روسيا قبل الثورة، وأدب العمال في روسيا بعد الثورة، وهناك أدب جنوب أمريكا، وهناك أدب منطقة البحيرات في بريطانيا... إلخ .

لم يعد الأمر إذن هو مجرد تساؤل عن وجود لأدب إقليمي، بل أصبح تساؤلاً عن ملامح هذا الأدب، وعن مدى تصويره للمكان .

وصورة المكان لم تعد تفهم ذلك الفهم التقليدي، الذي قدمته الواقعية والطبيعية، وفيه يتحول المكان إلى مجرد «ديكور» حرفي، يعده المخرج، أو المؤلف لتجسيد وتصوير مشاعر الشخصيات... كذلك الصورة التي نجدها في أدب تشارلز ديكنز لأحياء التراث، أو الصورة التي يقدمها بلزاك لأحياء باريس، أو صورة الأحياء الشعبية لمدينة القاهرة في روايات نجيب محفوظ .

بل أصبحت صورة المكان تعنى شيئاً قريباً مما نسميه «عبقرية المكان» (١) . وهنا لا يصبح المكان وصفاً، أو ديكوراً، أو حدوداً جغرافية، بل يصبح رمزاً للمكان وما يحويه من أساطير تاريخ وثقافة، وهنا يصبح المكان مؤثراً كما أنه في الوقت نفسه متأثر بمعنى الكاتب في إبراز تأثير المكان، ويتحول إلى بطل يستبد بالساحة، وإلى قدر يتحكم في مصير الشخصيات الإنسانية .

* * *

ويمكن رصد حركة أدب الأقاليم في مصر خلال مرحلتين تاريخيتين:

١ - مراحل ما قبل الثورة.

٢ - ثم مرحلة ما بعد الثورة.

قبل الثورة كانت العاصمة هي كل شيء، مجتمع الباشوات والافندية، ومقر الجامعات الرئيسية.

وكان الأدباء يهاجرون إليها بحثاً عن الصحف والمجلات فعمل ذلك طه حسين والنقاد وهيكمل والمازني وزكي مبارك.

كانت هناك روح واحدة، تظلل الجميع، وتخفي الخصائص الإقليمية - وتعددت أقاليم مصر، واتسعت قاعدة التعليم، وأنشئت الجامعات الإقليمية، والإذاعات المحلية، واتسعت دائرة صحف الماستر.

وقد كثير من الأدباء بمكانهم، ولم يهاجروا إلى العاصمة، وتميزت أسماء كانت تعرض نفسها على أجهزة الإعلام والصحافة، وسمعنا بالخصري في ملوي، ومحمد الراوي في السويس، وفؤاد حجازي في المتصورة، وحجاج الباي في أسوان، وغيرهم كثيرود في بورسعيد، ودمياط، وكفر الشيخ، وطنطا، والبحيرة، وبني سويف وسوهاج. ولكنهم في مجملتهم لم يعبروا عن أدب

العاصمة، ولم يبرزوا شخصية الإقليم، ولم يعبروا عن روح المكان بالمعنى الذي شرحنا. هم أدباء يقيمون في الأقاليم، وليسوا أدباء يعكسون شخصية الإقليم.

* * *

إن التميز لابد منه، والخصوصية مطلوبة، وهو التحدي الحقيقي أمام أدباء الأقاليم.

ودون هذا التحدي، يفقد أدب الأقاليم خصوصيته، ويصبح بلا معنى.

وهنا يثار التساؤل في صيغة أخرى: لماذا لم يوجد بعد أدب إقليمي، يتميز بالخصوصية، ويعكس عبقرية المكان.

قد تكون الأسباب كثيرة، وقد تمثل في سيطرة النظام الأحادي، وفي غشامة صورة العاصمة، أو في موهبة الأدب الأدب التي لم تتدرب بعد على التنبه لجوهر المكان، أو في نظام التعليم الذي يعتمد على الكم دون التدريب على التقاط تفصيلات الكيف.

ومهما كانت الأسباب، فإنها تخفي وراءها إحساساً بغياب دور الأدب الإقليمي.

فالقصة إذن ليست هي في التساؤل عن إمكانية الأدب الإقليمي، ولكنها في التساؤل عن غياب دور الأدب الإقليمي. لأن هذا الغياب يعني في النهاية فقدان الخصوصية.

نهایتہ، تخلّفًا في وعي الحركة الأدبية في الأقاليم.

الأدب خصوصية بالدرجة الأولى، ودون هذه الخصوصية يصبح شيئًا تجريديًا بلا طعم ولا لون.

* * *

وهنا يبرز دور الجامعات الإقليمية. الجامعات الإقليمية هي نتيجة نمو الوعي في الأقاليم، وهي في الوقت نفسه تفقد هذا الوعي. أو بعبارة أخرى: الجامعات الإقليمية هي نتيجة الظروف الحضارية التي طرأت على الأقاليم، فهي أولى من غيرها في تفهم هذه الظروف، وهي مطالبة أكثر من غيرها في توجيه هذه الظروف.

إذا كانت هناك ظروف تاريخية ومكانية، وإذا لم تنعكس هذه الظروف في صورة أدب، فإن هذا يعني وجود خلل ما، ولا بد من التساؤل إذن عن أسباب هذا الخلل. فالعمال مثلاً في البلاد الاشتراكية مروا بظروف خاصة. وهذه الظروف قد تمثلت في أدب خاص، ولم يتساءل أحد عن جدوى هذا الأدب.

وهنا ينبغي أن يكون للجامعات الإقليمية في البلاد النامية، وظيفة تختلف عن وظيفة الجامعات في البلاد المتقدمة.

البرجوازيون أيضاً في البلاد الرأسمالية، كان لهم أدبهم الخاص، ولم يشكك أحد في قيمة هذا الأدب. حتى العمال لم ينظروا إلى أدب البرجوازية نظرة تشكيك، فهو في ظنهم يمثل لحظة التاريخية، ويصبح التساؤل عن نجاحه في أداء مهمته. بدلاً من التساؤل عن جدواه.

فوظيفة الجامعات في البلاد المتقدمة هي وظيفة أكاديمية، تكتفي بتمحص النظريات العلمية، وتترك السياسة لأهل السياسة، وتترك الإصلاح الاجتماعي للمصلحين الاجتماعيين. فقد وصل المجتمع إلى مرحلة حضارية، يتحدد فيها الوظائف. ولا تختلط فيها المسائل، يعمل الباحث في معده، ويستغرق في نظرياته، وهو على ثقة بأن الأمور الأخرى في أيدي أئمة ومتخصصة.

وشيء مثل هذا يمكن أن نقوله عن أدب الأقاليم في مصر فالأقاليم في مصر متنوعة، ولكل منها ظروفها التاريخية والجغرافية، ولا بد أن ينعكس هذا في صورة أدب مميز.

وليس الأمر كذلك في الدول النامية، فلا

وإذا لم يتم هذا الأمر فإن التساؤل حيث ينبغي أن يشار لأن غياب هذا الأمر يعني في

وقد التزمت الجامعة المصرية في بداية أمرها بتلك الوظيفة التنويرية، بالإضافة إلى وظيفتها الجوهرية، فلم تنعزل عن المجتمع، وقام الرواد من أمثال أحمد لطفى السيد، وطه حسين، ومحمد ضيف، وأحمد أمين برسالتهم التنويرية، فوجهوا حركة المجتمع، وساعدوه في تفهم مرحلته الانتقالية، والوقوف على أعتاب مرحلة حضارية.

وقد بقي تأثيرهم في مصر والعالم العربى، ولو قنعوا بالوظيفة الأكاديمية، لما تجاوزت آراؤهم أبواب الجامعة، ولما نجحوا في الرسالة التنويرية، التى لا تزال تشع بنورها حتى اليوم.

حقيقة يلاحظ البعض أن الصحافة، أو الانغماس في الواقع، قد يجنى على الباحث الجامعى، نتيجة نحو السطحية.

وقد تصدق هذه الملاحظة على بعض الأفراد، الذين لا يملكون الموهبة أو الإرادة، التى تجعلهم يقعون بين الواقع والنظرية. ولكن بعض الشخصيات القوية، يحلون تلك المعادلة الصعبة، فينخرطون في الواقع دون أن يؤثر ذلك على مستواهم الجامعى.

يستطيع الباحث أن يخلق عليه بابه، وأن يكسفي بدراساته النظرية، ويشبع هوايته العلمية، فإن المشكلات سوف تدق عليه بابه، وصخب الشارع سوف يفرض عليه نفسه.

وهنا تكون العزلة هروياً، قد تصل إلى حد الجريمة، العزلة الجامعية في الدول المتقدمة، تتيح النظريات والمؤلفات. أما العزلة الجامعية في البلاد النامية، فهى هروب من المسؤولية، وسوف يدفع الشخص ثمنه، أراد أو لم يرد.

وظيفة الجامعات الإقليمية إذن تتجاوز الوظيفة الأكاديمية المتعارف عليها، هى أكاديمية من ناحية، وتنويرية من الناحية الأخرى.

فالأكاديمية هى الوظيفة الأساسية للجامعة، ودون هذه الوظيفة تصبح الجامعة بلا معنى.

وفي الدول النامية تكتسب، أو ينبغي ذلك، الجامعة وظيفة أخرى «طارئة» هى تنوير المجتمع.

وأقول «طارئة» لأنها مرتبطة بظروف تاريخية، وحين تزول هذه الظروف، أو تتحسن فإن الجامعة تكفى بوظيفتها الأساسية، المتمثلة في الجانب الأكاديمى.



وشئ من هذا مطلوب في الجامعات الإقليمية، ومن أساتذة الجامعات الإقليمية. وللمجامعات الإقليمية، أكثر من الإلحاح على وظيفة الأكاديمية. والمطلوب أن تصبح رسالة الجامعة تنويرية، إلى جاتب رسالتها الأكاديمية. وأن ينخرط أساتذتها في الواقع، دون أن يكون ذلك على حساب الأكاديمية والعمق، ودون أن يقعوا في السطحية.

* * *

وإذا تركنا العموميات واقتربنا خطوة من واقع الجامعات الإقليمية، فس نجد أن هذه الجامعات تفتقد دورها التنويري ك فلسفة. أو بعبارة أخرى: الوظيفة التنويرية ليست واضحة في لوائح الجامعة، ولا في أذهان القائمين عليها، هي تعليمية في الدرجة الأولى والأخيرة، تكتفى بحشو أدمغة الطلاب، وتخرج أفواج المتعلمين، ولا تلقى نظرة خارج أسوار تلك الوظيفة.

حقاً قد يكون هناك مبادرات فردية من بعض الأساتذة، ولكن تظل هذه المبادرات في إطار الفردية، لا تنظمها لائحة ولا يحميها قانون. وقد تحارب، وقد تتخلف، وقد تتوقف، لأنها تفتقد الإطار الفلسفي.

* * *

وهنا يجب الإلحاح على الوظيفة التنويرية ومن منطلق الإلحاح على الوظيفة التنويرية، نود أن نحدد أبعادها في

وظائفها الأكاديمية. فالوظيفة الأكاديمية واضحة ومفروغ منها ولا تحتاج لمناقشة. أما الوظيفة التنويرية فهي التي تحتاج إلى إلحاح وكلام.

وقد رأيت الجامعات أخيراً أن تنشئ وظيفة «نائب رئيس جامعة لشئون المجتمع والبيئة»، ووظيفة كهذه، وكما يوحى عنوانها، يمكن أن تؤكد رسالة الجامعة التنويرية. التي تلتحم فيها بقضايا المجتمع والبيئة.

ولكن يبدو أن هذا الهدف لم يكن هو المراد. وأن هذه الوظيفة لم تنشأ في إطار فلسفة عامة للجامعات، فقد اقتصرَت هذه الوظيفة على الجامعات الكبرى في القاهرة والإسكندرية، وحظرت على الجامعات الإقليمية إنها لم تنشأ من أجل البيئة ومن أجل رسالة الجامعة التنويرية، ولكنها نشأت لإرضاء مصالح خاصة، أو لفض الاشتباك بين أطراف متنازعة.

* * *

عنصرين: عنصر إيقاظ الوعي من ناحية،
وعنصر توجيه الوعي من الناحية الأخرى.
وعن طريق الإيقاظ والتوجيه معاً تتم
عملية التنوير.
والاقتصار على الإيقاظ وحده دون أن
يكون ذلك في إطار فلسفى منظم، يجعل
العملية تتخبط وقد تتوقف.
والاقتصار على التوجيه وحده دون
الخطوات العملية التى تسبقه هو نوع من
الدعاية الجوفاء.
الإيقاظ يكون عن طريق تحريك الوعي،
أو ما يسمونه «الاستنارة». والتوجيه في إطار
فلسفة عامة، تحدد خطوات الاستنارة، وترسم
غايتها المنشودة.
* * *
ولا يزال الكلام حتى الآن عاماً، ولأولنا
في حاجة إلى أمثلة لتحديد المراد من هذه
الأكفاظ، ولعل لى عذرى فى أن تكون هذه
الأمثلة من واقع جامعة المنيا، وعذرى الوحيد
هو أننى أستطيع أن أتحديث عن جامعة المنيا
فى واقع الحيرة والمعاشية، بل والمعاناة.
* * *
ربما كانت جامعة المنيا هى من أوائل
الجامعات الإقليمية التى أدركت وظيفتها

التنويرية.
فقد التحمت هذه الجامعة مع المجتمع
والبيئة، وتعاونت مع حضور الثقافة
والتوصيات المختلفة، بل واتطلعت إلى
مصافحة الحركات الأدبية والفكر فى مصر.
والعالم العربى، والخارجى.
ولسنا فى مجال حصر هذه الأنشطة،
حتى لا نشتم فى حديثى روح الدعاية ونبرة
الافتخار، وإنما هى رموس موضوعات أشير
إليها على عجل.
مهرجان طه حين ظل قائماً فى جامعة
المنيا على مدى خمسة عشر عاماً، يلتحم فيه
الأدباء والمفكرون فى مصر والعالم العربى
ومع المستشرقين، وكانت تطرح فى هذا
المهرجان الموضوعات، ويكرم الأدباء.
مطبوعات هذا المهرجان تمثل مكتبة عربية
متنوعة فى مجال الرواية، والقصة
القصيرة، والمسرحية، والنقد، والموضوعات
الفلسفية والفكرية.
مؤتمر أدباء الأقاليم الأول عقد فى رحاب
الجامعة وبالتعاون معها، وكان هذا المؤتمر هو
من ألهم المؤتمرات، فقد وضع فيه الهيكل
الرئيسى لحركة أدباء الأقاليم، واعتمدت
اللائحة، وصدرت المطبوعات التى تستجيب

لتوصيات هذا المؤتمر .

بل قد تتوقف الجهود الفردية .

تعاونت الجامعة مع «نادى الأدب» وأصدرت مجلة «الجنوى» وكتاب «الجنوى» ، فضلاً عن الندوات واللقاءات المختلفة .

وواقع جامعة المنيا يمكن أن يسعنى هنا لضرب الأمثلة على أن المبادرات الفردية وحدها لا تكفى . لن أتحدث عن المطبوعات التى توقفت ، أو عن السنوات التى رفضت ، فهى كثيرة ، ولكن سأكتفى بمثالين :

وجهت الجامعة بعض رسائل الماجستير والدكتوراه لخدمة البيئة والكشف عن عطائها الفكرى . أنشأت الجامعة مركز للخطوط المتابعة للخطوط المتناثرة فى صعيد مصر .

المثال الأول : أن مهرجان طه حسين الذى كانت تحتضى به المنطقة كعيد ثقافى قد توقف . والمثال الثانى : أن مركز للخطوط الذى يظلم برسالة قومية قد تمثر . والسبب هنا وهناك أن غياب الفلسفة العامة ، يجعل المبادرات رهينة برغبة الرئيس ومدى تفهمه للوظيفة التنويرية للجامعة .

تشرف الجامعة على الصفحة الأدبية فى جريدة «صوت المنيا» وتسهم مع إذاعة «شمال الصعيد» .

ولم تكن جامعة المنيا المثال الوحيد ، فقد تحركت عقب نجاح التجربة جامعات أخرى . كلية التربية بدمياط ، تعقد كل عام مؤتمر «أعلام دمياط» كلية الآداب بالمنصورة تحتضى بأعلام المنصورة .

ونود هنا أن نلخص النقاط السابقة فى صورة مركزة :

كلية الآداب بقنا تكرم أعلام الصعيد .
كلية الآداب ببها تحتل بأعلام المنطقة .

* * *

أولاً : أهمية الوظيفة التنويرية للجامعات الإقليمية .

وكل هذا يعنى أن الوعى قد بدأ يتحرك . ولكن الخطوة التالية ، وهى توجيه هذا الوعى لم تتم بعد فتوجيه الوعى إما يتم فى إطار فلسفة عامة ، ولوائح الجامعات الإقليمية تقتد هذه الفلسفة العامة .

ثانياً : تتم هذه الوظيفة فى إطار إيقاظ الوعى .

ثالثاً : الإيقاظ وحده لا يكفى ، بل لابد من أن تصاحبه عملية توجيه لهذا الوعى فى إطار فلسفة عامة .

ودون هذه الفلسفة لن يكون هناك نمو ،

ولدينا الكثير من كليات الصيدلة والطب
ولم نقض بعد على داء البلهارسيا .
ولدينا الكثير من كليات الآداب، ولازلنا
ستورد فلسفاتنا من الخارج

* * *

ذكرنا أول هذه الدراسة أن مصر عرفت
أقاليم متنوعة، وأن لكل إقليم ثقافته
وخصوصيته .

وذكرنا أيضاً أن أدباء الاقاليم لم
يستطيعوا أن يعبروا عن «عبقرية المكان» .
ولم يستطيعوا أن يتجردوا عن الحالة العامة،
ويصبحوا حالة خاصة . هم جزء من أدباء
العاصمة، هم فقط يعيشون في الأقاليم،
ولكنهم لا يمثلون «روح» الأقاليم .

ذكرنا كل هذا من قبل، ونود أن نضيف
الآن: إن المسؤولية لا تقع على عاتق أدباء
الأقاليم وحدهم . إن الجامعة الإقليمية افتقدت
دور التوجيه، فتخلت عن رسالتها التنويرية .
ويوم أن يتم هذا التوجيه، ويصبح فلسفة
في تعريف الجامعة، يومها فقط يعود للجامعة
دورها القيادي، ويجد أدباء الأقاليم المرشد
الذي ينير الطريق

ويومها فقط نظهر عبقرية المكان،
وتكشفت الخصوصية داخل التنوع المطلوب .
ونحمد أن الخصوصية تبنى الكل ولا تهتمه .

رابعاً قامت بعض الجامعات الإقليمية
بمبادرات فردية في إيقاظ الوعي
خامساً: توقف الكثير من هذه الجهود
لأنها تفتقد الإطار الفلسفي العام .

والنتيجة المطلوبة لكل هذا هو دعوة
صريحة وصارخة لأهمية الإطار الفلسفي
للجامعات الإقليمية والذي يحدد وظيفتها
التنويرية، ويجعل هذه الوظيفة رسالة قومية
مطلوبة في الجامعة الإقليمية .

ليس من الضرورة أن تصبح جامعاتنا
صورة طبق الأصل من الجامعات والأكاديميات
في الدول المتقدمة .

ولكن من الضروري أن يكون هناك
مردود فعلي في جامعاتنا، وأن يكون هذا
المردود ملموساً على واقعنا الخارجي . وذلك
هو المقياس الحقيقي لنجاح الجامعة

ودون النجاح في هذا المقياس تصبح
الجامعة مجرد كتب ومناقشات . وتلك هي
النتيجة التي نعانينا .

إخفاق الجامعات لأنها تقلد ولا تبتكر،
تقر أي المشكلات ولا تكتشفها في الواقع
الفعلي .

لدينا الكثير من كليات الزراعة، ولازلنا
نستورد القمح ولم نقض بعد على داء البلد .

«عودة الروح» لتوفيق الحكيم بين الواقع والرمز

د. شفيع السيد *

لعل هذه الرواية من أوائل الأعمال الروائية التي كتبها توفيق الحكيم، إن لم تكن أولها جميعاً، بل إنها من أوائل أعماله الأدبية على اختلاف فنونها، فلم يسبقها عمل أدبي آخر من أعماله، باستثناء مسرحيته «أهل الكهف» التي تزامنت معها في الظهور؛ إذ صدرتا معاً في عام ١٩٣٣، وإن كان التاريخ الذي ذيل به الحكيم الصفحة الأخيرة من «عودة الروح» يشير إلى أنها كتبت في باريس عام ١٩٢٧، وذلك يعني من جهة أخرى أنها من الأعمال الروائية الفنية المبكرة نسبياً في الأدب العربي الحديث، إذا وضعنا في الحسبان أن ميلاد هذا الفن في العربية لا يرجع إلى أبعد من أواخر العقد الأول من القرن العشرين.

* أستاذ النقد الأدبي، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

واحدة، وفدت من «الدلنجات» بالبحيرة، وأقامت بالقاهرة للدراسة بمدرستها التي لم تكن قد أُنشئت في الأقاليم آنذاك. وهذه المجموعة تتألف من ثلاثة أشقاء هم «حنى أفندى» أكبر المجموعة سنًا، ويعمل مدرسًا للحساب بمدرسة خليل أغا الابتدائية، وهو طبيب القلب، ضعيف الشخصية، و«عبد» أفندى» الذي يدرس بمدرسة الهندسة، أما ثالث الشقيقين فهي «زنوبة» امرأة أمية ناهزت الأربعين من العمر، ولم تتزوج بعد، ولا تتمتع بأى قدر من الجمال «ولم يكن لمقامها الطويل في العاصمة أثر حقيقى في تكوينها، فهي ما زالت على حالتها الأولى، ولم تدرك من حياة البندر ومدنيته غير أشياء سطحية لا تتعدى الملابس وطريقة الكلام». وإلى جانب هؤلاء الثلاثة فتى في الخامسة عشرة من عمره هو «محسن» ابن أخيهما غير الشقيق «حامد بك العطيفى» أرسله والده إلى القاهرة في رعاية أعمامه، للدراسة بالمدرسة الثانوية.

ومن أفراد المجموعة اليوزباشى «سليم أفندى» - ابن عم حنى وعبد - و«زنوبة» ضابط شرطة موقوف عن العمل لمدة عام، ثم «ميروك» الخادم الذى يعد رفيق الصبا لأفراد الأسرة، ونشأ معهم فى بلدة «الدلنجات»؛ لذلك هو فى الأسرة «خادم شرف»، كما أن

ويبدو أن الأحياء الشعبية القديمة فى القاهرة كانت لها نكهتها الخاصة، وسحرها الأسر لكسب هذا الفن منذ البداية، فاجتذبتهم إليها، واتخذها كثير منهم مهادًا مكانًا لأعمالهم، وهكذا كانت أحياء «السيدة زينب»، و«الحسين»، و«الجمالية»، و«العباسية»، وما جاورها - تشكل بيئة الأحداث الروائية لدى طائفة من الأعلام الروائيين فى مصر؛ من أمثال محمود تيمور، وطاهر لاشين، وتوفيق الحكيم، ثم نجيب محفوظ، وعبد الرحمن الشرقاوى ويوسف إدريس وغيرهم.

ورواية «عودة الروح» واحدة من تلك الروايات التى جرت أحداثها الأساسية بحى السيدة زينب، وإن كانت فى الوقت ذاته تضمّن بعضها من الأحداث التى دارت بالرّيف، فى مديرية (محافظة) البحيرة شمالى الدلتا. وجدير بالذكر أن الشخصيات الأساسية فيها لا تشكل بإقامتها فى حى السيدة زينب، شريحة أو «عينة» من طبقة معينة من طبقات المجتمع المصرى، تواجه أزمة ما أو تعاني من مشكلات وأوضاع اجتماعية خاصة، على نحو ما نرى مثلاً عند نجيب محفوظ فى «بداية ونهاية»، و«زقاق المدق»، و«خان الخليلي»، وإنما هى مجموعة من أسرة

حنفى يلقب بلقب «رئيس شرف». أقامت هذه الجماعة فى شقة صغيرة بشارع سلامة، بحى بالسيدة زينب، تحتوى على غرفتين، إحداهما يبيت فيها أفرادها من الرجال جميعاً، حتى الخادم «مبروك»، والآخرى لزوجة. وكانت حياة الجماعة حياة متواضعة كشأن حياة أبناء الطبقة الشعبية، على الرغم مما كان يتمتع به والد «محسن» من اليسار والغنى؛ إذ كان من أعيان البحيرة وأحد كبار الملاك فيها.

والدلالة التى يحملها الحدث الراوى تتركز أساساً فى عاطفة حيوية من العواطف الإنسانية، هى عاطفة الحب، وفيها تمثل «سنية» ابنة الدكتور أحمد حلمى، الذى يقطن فى البيت المجاور للبيت الذى تقيم فيه المجموعة، الطرف الأساسى الذى استهوى القلوب، وأثار المشاعر، وحرك الأحداث؛ فقد كانت فتاة فى ميسة الصبا، ناعمة رقيقة باهرة الجمال؛ فى حين يمثل «محسن» الطرف الآخر أو – بتعبير أدق – أهم الشخصيات التى شغفت بها حبا، فلم يكن هو الوحيد الذى تعلق قلبه بها، بل نازعه فى ذلك من بين أفراد المجموعة، أو «الشعب» – كما كانوا يحبون أن يسموا أنفسهم – اثنان آخران هما «عبد»، و«سليم أفندى». وهكذا كانت

بعضوية متناهية، خلال حوار ممتد بين «محسن»، وعمته «زوجة» ذات يوم على سطح البيت، إثر عودته من المدرسة، فقد كان مما دار بينهما أنه سألهما عما يشغلها. وكانت بالفعل تفكر فى جارهم الشاب الأنيق «مصطفى بك». الذى يقيم بمفرده فى الطابق الثانى من البيت، أسفل الطابق الذى تقيم فيه المجموعة، وتبذل جهدها فى لفت نظره إليها، ووصل حبالها به، وكأنها فطنت إلى المغزى من سؤال محسن فراوغته بتغيير مجرى الحديث عن الموضوع الذى يشغلها حقيقة، راعمة له أن الذى يشغلها هو اختفاء منديل سنية، ومن يكون وراء هذا الاختفاء.

وبهذا الأسلوب استطاع الحكيم أن يصيب عصفورين بحجر واحد، فهو من جهة نسج

- الحيط الأول في علاقة حب «محسن» لسنية،
ومن جهة أخرى آثار الانتباه إلى صراع آخر
لمحافظة الحب في السياق الروائي، متبعه
«زنوبة» - سيكون له تأثيره فيما بعد - وإن
كان على مستوى مختلف، وفي وضع
معاكس للصراع السابق؛ إذ يتطرق هنا من
المرأة، لا من الرجل.
- فكرك مشغول بإيه؟ (هكذا بادر
«محسن» إلى سؤال «زنوبة»).
- فارتدت المرأة رعدة خفيفة، وأجابت في
عجلة وتعثر وحيرة.
- أنا .. فكري مشغول بحاجة ثانية! ..
فلم يبهلها «محسن»:
- حاجة ثانية .. رى إيه مثلاً؟ ..
وأخجلتها لهجة «محسن» ذات المغزى ..
ولكنها تماسكت، وحضر ذهنها في تلك
اللحظة، وأسعفتها ذاكرتها، فأجابت في
صوت مطمئن بعض الشيء.
- قاسدة من الصبح افتر في منديل
الجيران، اللي ضاع أول أسرارح. فوق
سطوحنا .. ما كادت «زنوبة» تلفظ هذه
العبارة، حتى تغير وجه «محسن» وعلته
صفرة. ثم حمرة وأطرق من فوره .. ولم
تفطن «زنوبة» إلى ما وقع يفتة في نفس
«محسن»، وكأنما قد وجدت موضعاً تنقذ به
- موقفها، فاستطردت تقول:
- منديل «سنية» الحريير! .. فكرك يا
«محسن» يكون صحيح طيره الهوا؟ ... فلم
يجب «محسن» .. ولم يستطع أن يرفع
رأسه .. فاستمرت «زنوبة»:
- والسبت الطاهرة ما يدخل عقلى الكلام
ده .. طيره الهوا؟ .. هو فسيه هوا يطير
مناديل؟! ..
- فقال: «محسن» متلعثما:
- أمال إيه؟ ..
- فأجابت للفور:
- أبدا .. أنا عبيطة؟! .. وحياتك
مسروق! ..
- فتنظر إليها الفتى نظرة خوف، ولم يلفظ
كلمة .. فاستمرت تقول:
- والنبي الغالى مسروق .. تعرف مين
اللى سرقه؟ ..
- فلم يحر «محسن» جوابا ..
- فاستطردت:
- اللى سرقه .. «عبد»! ..
- فرفع «محسن» رأسه فجأة في شبه دهشة،
وفرخ:
- عمى «عبد»؟! ..
- فأجابت بلهجة تحامل:
- ما عنلناش قبيح غير ..

الشتى به.

ودار حديث بينهما — خالطه الحياة والحجل

— فاحمر وجه «محسن» حتى صار بلون «الكليم»، ثم غض بصره، ونظر إلى الأرض (ج ١ ص ٢١ — ٢٥ طبعة مطبعة الآداب).

— عن الشعر والغناء، اكتشفت فيه «سنية» أنه يحسن الغناء، وعرف «محسن» أنها تحب العزف على البيانو، وتم الاتفاق بينهما على أن يتردد هو على بيتها كل يوم، إثر عودته من المدرسة، لتعلمه العزف على البيانو.

على أن الحكيم استطاع — من خلال هذا الحوار أيضاً — أن يقدم بعددين آخرين من أبعاد الصراع في عاطفة الحب، يرتبطان بشخصيتي «عبد»، و«سليم» اللذين كان كل منهما يحب «سنية» أيضاً، وهو حب لم يخفه كلاهما، بل إن «سليم» كان يعبر عنه بأسلوب عجوج، إذ يعنى بهندامه وشاربه، ويجلس الساعات الطوال كل يوم، على المقهى المقابل للبيت، يترقب ظهورها في الشرفة، وما يفتأ يختلس النظر إليها آتاً بعد أن. في حين أن «محسن» أخفى هذا الحب عن كل العيون، وجاهد في كتمان.

وفعلت هذه اللقاءات المتكررة فعلها في نفس «محسن»، فزادت مشاعر حبه لسنية ضراماً، وغدا يرى فيها حبيبته التي ينبغي أن تخلص له وحده، وألا تمنح حبها لأحد سواه، ومن ثم ضاقت نفسه حين ذهب عمه «عبد» إلى بيتها لإصلاح خلل بلسك الكبرياء، وعاد يلهج بالحديث عنها، وكأنما وقعت أسيرة لهواه، واشتد ضيقه وحنقه على «سليم أفندي» حين حدث شيء قريب من ذلك معه؛ إذ طلبت منه «زنوبة» أن يذهب إلى منزل سنية، ليفحص آلة «البيانو» بعد أن أصابها شيء من العطب، وكان «سليم» على دراية بالموسيقى وآلاتها بحكم عمله في فرقة موسيقى الشرطة، وقد عاد هو كذلك من عندها، وهو يفيض في وصف مظاهر حبيبها له، وهيامها به، إلا أنه اجترأ على جمالها، فتحدث عنه بعبارات سوقية مسفة، استثار غضب «محسن». وملائته بالحزن والأسى.

ولهذا لم ينطرق الشك إلى عمته «زنوبة» في أن يكون هو الذي سرق المتدليل الحريري، على نحو ما دار بينهما بالتسبة لهما.

وقد أتبع لعاطفة الحب عند «محسن» أن تزداد نمواً وتعمقاً، حين واثته قرصة لقاء «سنية» مع عمته «زنوبة» على سطح المنزل،

الإحساس مرة أخرى بصورة أوضح: إحساس القصور والضعف المذل بالنسبة لسليم، وتصور «سليم» ذلك الرجل الذكر الذي يتغلب بسهولة على المرأة، ولا قبل لها بمقاومته.. أو أن «سليم» رجل يعرف أشياء لا يعرفها هو أو أن .. أو أن .. لا يدري الصغير «محسن».. إنها مجرد إحساسات غامضة لا يستطيع تحليلها... ولا يفهم منها إلا أنه بات يكره «سليم» ويخشاه، ويشعر نحوه بشبه إذلال نفسى، وأنه بدأ يميل إلى «عبده»، ويرى فيه زميلاً له... أو على الأقل نوعاً من البشر يقارب نوعه قليلاً.. هذا النوع الذى لا يرى فى المرأة نهوداً ولا بطناً، بل شيئاً آخر.. وقال موجهاً إليها الكلام:

— «إيه المسخرة دى وقلة الحياء؟... ميسوطة لما تاخديه حضرتك بيوت الناس، علشان يرجعوا يقولوا الكلام ده ؟!... وخرج «عبده» محتجاً تاركاً لهم المكان، ولكنه فى الواقع خرج لأنه لم يطق صبراً على سماع أكثر مما سمع! ونزل هذا الاحتجاج فى قلب «محسن» المتهب كالماء المثلج، فاطمأن قليلاً، وتعزى به عما فى نفسه من قلق مثل!... (جدا ص ٢٢٥ -

— أما ياولاد عليها نهود... صلاة النوى أحسن... يرتقال حلو صغير على أمه!... (جدا ص ٢٢٤).

وفى هذا يفترق حب «محسن» لسنة من حب «سليم» لها افتراقاً بيناً؛ فعلى حين كان الأخير يرمقها بعين الغريزة والشهوة، كان «محسن» ينظر إليها نظرة العابد لمعبوده، الذى ينزهه عن كل ما يسىء إليه، ويتزله من عليائه، ويبب من ذلك ما إن سمع هذه العبارة حتى ارتجف، وغص بريقه، وذهب الدم عن وجهه دفعة واحدة.

ثم دارت بنفسه خواطر شتى، عندما سمع تعليق عمه «حنفى» على سؤال «زنوبة» «سليم» عن لون فستانها الذى كانت ترتديه؛ على الرغم من أنه كان تعليقاً بريئاً ساخراً، إذ قال:

— بتماليه عن لون فستانها؟.. هو «سليم» شاف غير نهودها ويطنها وكوارعها؟! (جدا ص ٢٢٦).

فعلما سمع «محسن» هذه الكلمات، تمثل صورة «منية» اللاتىكية، فثارت نفسه، وحاول أن يطرد من فكره معنى تلك الكلمات الفاحشة الوحشية... واضمر «سليم» شيئاً لم يدرك كنهه، وأحمر ذلك

(٢٢٦).

الجلوس على ذلك المقهى، متلياً في الأيام السابقة بمتابعة «سليم افندي» في حركاته وسكناته، فلما اختفى «سليم» من مجلده، ظل هو على عادته في الجلوس على المقهى. ولحظ «محسن» في تلك الزيارة التي تمت على غير توقع منها، أنها تحاول إثارة انتباه «مصطفى» إليها، وأن وجهها قد تورد، وغمرتها السعادة، حين رفع بصره إليها بأعين باسمة، وارتعد «محسن» لذلك.

ومع أنها أحسنت استقباله فإنها لم تتأثر بخبر سفره — حين ألقاه إليها — على نحو ما كان يظن، وغالبه شعور بالانقباض والأسى، وأدرك أنه لا يحتل من نفسها المكانة التي كان يتوقعها، وما لبث أن نهض من مكانه وقد تصبب جبينه عرقاً، وأدخل يده في جيبه، وأخرج منه منديلها الحريري الذي كان لا يفارقه، ودفع به إليها، وكان ذلك مفاجأة لها، فلم يسبق لها أن عرفت بأنه هو الذي أخذه، وأنه مازال يحتفظ به، وأخذت تلتطف في الحديث معه، محاولة أن تذهب عنه ما اعتراه من ضيق الألم، وطلبت منه أن يستيقى المنديل معه هدية منها إليه، فرفض بحزم، وتوتر الموقف، وانهمرت عيناه بالدمع «فبادرت إليه» سنية بمنديلها الحريري، تمسح

والواقع أن حب «عبده» و«سليم» لسنية كان حباً من جانب واحد، مهما بدا لهما غير ذلك، ومهما نقل عنها — على لسان «سنية» — من عبارات الإعجاب والتقدير لما أسدياه إلى أسرتهما من خدمة. كذلك كان حب «محسن» لها أحادي الجانب أيضاً، فهو الذي فتن بها، وطفق يتعبد في محراب حبها، في حين لم يكن لهذا الحب عندها كبير صدى. والأمر إذن كما قال الشاعر العربي القديم:

وكل يدعى وصلاً بليلي

وليلي لا تقر لهم بذكا

إلا أن «محسن» استغرق في الحب، أو استغرقه الحب، ولم يدع له سبيلاً إلى التفكير فيما عداه، وهذا سر أزمته؛ فلم يكن يخطر بباله يوماً أن «سنية» سوف تمتنع هواها لغيره، فلما ذهب إليها لتوديعها، قبل سفره إلى والديه بمديرية البحيرة، لقضاء إجازة نصف العام، ولشعره على حقيقة موقفها من حبه — رآها تظلم من ناقضتها تجاهه المقهى الصغير الذي يقع في مواجهة المنزل، وقد بدت في أبهى زينة لها، وراحت تصوب نظرها إلى «مصطفى بك» الذي كان دائم

يتجاهلها، وهى أنه بالغ فى تقدير الواقع حين رجا من مثلها أكثر مما يستحقه مثله، فهو ما يزال طالب كفاة صغير السن، والصلة بينهما صلة عائلية بسيطة تمرى فى إطار محدود. وإذا كانت تتلطف معه، أليس لأنه غلام صغير.. أو على الأقل هى تعامله كذلك، وهو فى نظرها دائماً ذلك الغلام الذى لا تحرج من ملاحظته أسام والدتها، وأن تقدم له «الشربات»، وأن تملأ جيبه بالحلوى، والملبس إذا شاءت؟ والملاطفة والمجاملة غير الاهتمام والميل، أترها اهتمت بمقدمه يوماً، واحمر وجهها كما فعلت يوم حضر «سليم»، أو «عبد»، أو حتى كما تفعل الآن وهى ترنو من الشرفة إلى...!» (جاس ٢٥٠).

ثم كانت إجازة نصف العام التى لم تزد على عشرة أيام، قضاهما بعيداً عن القاهرة فى الفترة التى حسمت فيها «سنية» الموقف؛ إذ اتجهت بمحافظتها إلى «مصطفى» وبإدائها هو حبا بحب، لكنه كان حبا طاهراً لم يتدنس بشئ، بل توجه بإعلانه العزم على خطبتها، واتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك.

وإنها لمفاجأة مذهلة ولزلت كيانه محسن؛ إذ عاد إلى القاهرة بعد انتهاء الإجازة، يسم

عنيه، وتقول له فى رقة:

«رعلان منى أنا؟.. رعلان منى أنا يا محسن؟»..

ولكن الفتى لم يجب بغير شهادته المصيبة، التى حاول عبثاً حبسها واستمرت «سنية» منفعة تقول:

«محسن!.. إخص عليك!.. محسن!..»

ثم التصقت به وقبلته فى أسفل خده قبله أحس الفتى مع حرارتها رطوبة كالتدى فنظر إليها فإذا هى أيضاً تبكى من التأثر!..» (جاس ٢٤٥).

ومضت «سنية» بعد ذلك فى حديثها اللين الرفيق تسائله عما أيكاه، وتحاول التخفيف عنه بعبارات تقطر ودا ومجاملة، وانتهت إلى أن ناولته مندبلها الحريرى ليحتفظ به تذكراً لها. (انظر جاس ٢٥٤ - ٢٥٦).

ويبدو أن هذه النهاية بددت ما اختلج فى صدره من هواجس وما تولد فى ذهنه من شكوك ساعاً قدم إلى منزلها، وشاهد بنفسه تلك النظرات المفعمة بالحب بينها وبين «مصطفى». والحق أن هذه النظرات أيقظت فيه آنذاك حقيقة مهمة، كان عليه ألا

عن العلاقة الجديدة بين «سنية» و«مصطفى». لقد كان يتعجل الحضور إلى القاهرة، ويعد غيابه عنها بالساعات لا بالأيام، ويلا جواتحه الشوق إلى «سنية» ويتلهف إلى رؤيتها وسماع أخبارها. بعد أن فارقها - إيان أزمته معها - راضى النفس، مستريح البال، وزاد الأمر سوءاً أن الخبر سبق إليها، مغلفاً باتهامات بدئية تطعن «سنية» في شرفها وعفافها؛ فها هو يطلب من صمته «زنوبة» بعد أن حط رحاله من السفر أن تجعل للجيران - يقصد بيت الدكتور «أحمد حلمي» والد «سنية» - نصيباً مما حمل معه من خيرات الريف. وما أن سمعت ذلك منه، حتى انفجرت قائلة

— جيران من دول يا ادمعدي^١ بيت
«الدكتور أحمد حلمي» أبو قريش^٢ بيت
«سنية» الشرموطه!

غير أن «عبده» ارتعد غيظاً وصاح بها

— قلت لك اسكتي كـ...
تشنع!...

وقال «سليم» متكلفاً عدم الاكتراث، وهو يقتل شارب، بكبرياء المدجور

— مفيش لزوم بهتم بمسألة ري دى^٣
مهمة قوى يعنى «سنية» متاعتك^٤ آ والله

عمرى ما نزلت لى من زور!
فحدجه «عبده»، على الرغم من هياجه العصبي. بنظرة ساخرة؛ وكأنه يقول له

— «الشعلب من عجيزه قال إن العنب حصرم»!!
وأشارت «زنوبة» بيدها إلى «عبده». و«سليم»، كأنما تقول لهما أن يتركها وشأنها، وهى تصرح

— يوه مش أقول لمحسن على
اللى جرى!!

نعم تقول «لمحسن» ماذا حدث فى غيابه. لو أن «محسن» الساعه من الأحياء، أو ممن تسمح له حالته بالاستماع، فإن «محسن» م كاد يتلقى فى صميه قلبه عبارتها. «سنية الشرموطه» حتى بهت لونه، ويرد جسمه. وذهل عن كل شىء - حونه، وأسلك بطرف المائدة يتفوقى بها على الوقوف^٥ وقد حلق «بالمشمع» الباهت القديم المفروش عليه، ونحجرت نظراته. ولم يعد يسمع شيئاً من تلك الجلبة والثرثرة والصراخ والتسهويل التى كانت تثيره «زنوبة»، فى المكان بقصته الطويلة المقصلة، عما حدث فى هذا الأسبوع المشؤم!

«(ح: ٢ ص ٨٩ - ٩) المشؤم»
وقد كاد من بين اتهاماتها «سنية» التى

ذكرتها:

فى يأس!...

— من يوم سفرك يا «محسن» وهى
تشاغله من البلكون...!!
ثم قولها بعد ذلك:

— مين بس الى كتبه؟؟..
— كتبه المرضحالى الى قدام محكمة
السيدة!...» (جـ ٢ ص ٩١ - ٩٢).

— ليت الأمر اقتصر على مجرد المغازلة
من الشرفات، فإن ما بينهما الآن قد وصل
إلى حد تبادل المكاتبات والمراسيل، وما
يمضى يوم دون أن ترى جارية «سنية» ملقطة
فى إزارها، تحمى خلسة إلى «مصطفى بك»،
وتظل فى مسكنه بالشقة السفلى، مقدار ما
تسلمه الرسالة، ويدفع هو إليها بالرد!...

ولم يكن لزونية أن تقسو على «سنية»
إلى هذا الحد، وأن تقش فى اتهاماتها لها
على النحو السابق، لو لم يكن هناك من
الدوافع الشخصية ما يدفعها إلى ذلك. ولقد
كان من المعروف لأفراد المجموعة كلها أنها
تسمى حثيثاً إلى الزواج، وأنها تلهت وراء
المشعوذين ومحترفى السمائم والأحجية من
أجل الظفر بمصطفى بك، وأنفتحت فى سبيل
ذلك من المال ما وسعها الإنفاق، مما كانت
تقتطعه من ميزانية المجموعة التى وكلت إليها
تدبير معيشتها. لكن خاب سعيها وطاشت
كل مهامها؛ فاندفاعها إذن فى تلطخ سمعة
«سنية» ونجربحها، والتجاورى فى كل ذلك
يرجع، فى جزء كبير منه، إلى دافع شخصى
عندها، هو رغبتها فى الانتقام من «خطفت»
منها، من كانت تسمى أن يكون لها، دون
سواها.

إنها تكتب إليه ... تكتب إليه رسائل
وخطابات كل يوم ... و«محسن» الذى
كان ينتظر خطاباً واحداً منها فى «دمهور»!
وعندئذ ذكر تلك الحقيقة التى صودت
الدنيا فى وجهه .. وذكر الخطاب الذى جاءه
بالمزة وحفظه عن ظهر قلب، وذكر قول
«زونية» عندما صحا لنفسه، وتجلد، وسألها:
— أمال يا عمتى.. الجواب الى وصلنى
منك مين كان كتبه لك؟ مش سنية؟؟..
فكان جواب «زونية».

— سنية!.. هى قضيلنا، ولا فاضية
للراجل الفلاتى الحياص الى تحت!!..
فمالك الفتى كل قوته الخاترة، وسالها أيضا

ذراعها إليه، وقبلته قبله على خده الأيمن
أحس معها أريجاً يملأ أنفه، لا يدرى أهو
أريج يعطر ثيابها، أم أن المكان كله يتضرع
بمعطر جميل.. ثم رنت إليه بأهداها السوداء
الطويلة رنوا، انتهى بارتخاء تلك الأهداب،
كانها أطراف مروحة دقيقة من حرير هبطت
على صفحة خلداء، وجعلت تداعب أررار
سترته، ولا تنظر إليه، كأنما تمتب عليه،
وأخيراً سمعها تهمس إليه:

— مش قلت لك إن كنت تحسبني ما
تأخرش عن مصر أكثر من كده...
فأنفق «محسن» من نشوة القبلة قليلاً،
وقد لها:

— إنه لم يتأخر، وإنه ما كاد يستلم
خطابها العزيز الذي يحفظه في صدره دائماً
أينما ذهب، وما كاد يتلوها حتى عزم على
الرحيل، وحزم أمتعة وأتى مصر...١٠٠

ويضي الحكيم في سرد تفصيلات أخرى
للحلم السعيد الذي رآه «محسن»، والذي
هو، في التحليل الأخير، رغباته وأمنيته
المكبوتة أفلتت من رقابة الوعي في أثناء
النوم، ولذا ما إن فتح عينيه حتى رأى رأسه
يطل من الفراش على أرض الغرفة، وفمه
معتوج كما لو أنه يقيء. وكانت تبائس

من «سنية»، وأتى له أن يمشي بدونها، وهي
التي ملكت عليه كل أحاسيسه، بل ملكت
عليه وجوده كله!!١٠١. حتى إنه من فرط
تشبثه بها رفض عقله الباطن هذا التحول
العاطفي عنه إلى «مصطفى» وظل على وهمه
بأن علاقته بسنية ما تزال قائمة، وأنها لا
تطبق البعد عنه لحظة، وإن غريمه
«مصطفى»، قد اختفى تماماً من طريقهما، في
حين ينعم هو معها الآن بحياة هائلة مستقرة.
وترسبت كل هذه الخواطر في منطقة
اللاشعور عنده، لتطفو على السطح في حلم
من الأحلام السعيدة. يتبدى فيما رآه في تلك
الليلة التي سمع فيها من عمت ما كدر صفوه،
وملاء غما وحزنًا، فما إن وافته النوم بعد
جهد جهيد، حتى رأى حلمًا هو أجمل ما
حلم في حياته رأى أول الأمر كأن ما سمع
البارحة من «سنية» كذب واختلاق، وأن
«مصطفى بك» قد غادر المنزل والحي، ومصر
(القاهرة) كلها، وذهب إلى أرضه بالأقاليم
حيث تزوج ابنة أحد الأعيان من أقاربه، وأن
«محسن» ليس بدلتة الجديدة، وذهب إلى
«سنية» بالهدية التي جاء بها، فاستقبلته من
أعلى السلم بملابس خضراء حريرية،
تترجج كأنها سيم خفي يهزها. ومدت

النهار قد ظهرت من النافذة، وشعاع من الشمس يتسلط على «الدولاب» الكبير المشترك...!

وفجأة ذكر «محسن» المسكين كل شيء...!

وعادت إليه الحقيقة برمتها وقسوتها، وعلم أن سعادته حلم ولم يبق منه شيء لقد قاه واستغرقه من قلبه كله الآن عند طلوع النهار» (انظر جـ ٢ ص ٩٤ - ٩٧).

وهذا الإفراط نفسه في التعلق بالآمل الضائع في الحب، ورفض التسليم بالواقع بما فيه من قسوة وجهامة، هو الذي جعل «محسن» يحتفظ بالخطاب السابق الذي قالت عنه عمت: إن كاتباً عمومياً أمام محكمة السيدة زينب هو الذي كتبه لها وأرسلته إليه، وليست سنية؛ لأن عقله الباطن رفض أن يصدق أن سنية لم تكتب له ذلك الخطاب، وما انفك يخرجها من جيبه، كلما خلا إلى نفسه، ويقرؤه المرة تلو المرة، ويتوقف أمام عبارته التي تقول «... فإذا كنت تحب عمتك يا محسن فلا تتأخر أكثر من ذلك عن الحضور إلى مصر قريباً إن شاء الله، فإن مصر بدونك مظلمة...» (جـ ٢ ص ٦٧)، ويصر على تفسير هذه العبارة تفسيراً يرضيه

ويعنى نفسه به، وهو أنها صدرت من «سنية» تعرب فيها عن عميق حبها له، وعدم استطاعتها الصبر على فراقه.

وكان لهذا الرفض الشديد للواقع من قبل «محسن»، وتأنيبه على التوافق معه، والتسليم به، أثره السيئ على نفسيته وصحته العامة، فانقطعت السعادة من عينيه، وقصر نشاطه وحيويته بين ذمالاته وأساتذته في المدرسة، وابتأس بقية رفاقه في المجموعة لذلك. لكن الغريب حقاً أن يجعل المؤلف هذه الأزمة التي حلت بمحسن من جراء إخفاقه في حب «سنية» عامل تطهير لمشاعر الحقد والشر لدى «عبد»، و«سليم» مما تجاه «سنية»، و«مصطفى». وأغرب من ذلك أن تتغير نظرة «سليم» المتدنية إلى «سنية» لتتحول إلى نظرة أخرى كلها سمو ونبل، «فلا يذكر منها الآن إلا اسماً معنوياً يدل على معبود يتألمون كلهم من أجله!... ويشاهدون ويرثون لعذاب هذا الصغير المؤثر في سبيله!...» (جـ ٢ ص ١٩١). ومصدر الغرابة أن المؤلف لم يقدم من داخل الحدث الروائي نفسه ما يبرر هذا التحول في موقف كلتا الشخصيتين، وربما لو جعلهما يقفان إلى جانب «محسن»، وقد تجردا عما جلبته مزاحمتها له في حب «سنية»

هو الآخر فى معبوده، وخطر له خاطر ارتعد له: «هل يستطيع أن يتألم هو أيضاً فى سبيل ذلك للمعبود، أو أنه ليس من دم هذا الفلاح؟...» (ج2 ص ١٩١ - ١٩٢).

كان الحكيم إذن يستهدف إطلاق إشارات دالة على الوحدة التى سوف ترفرف على الشعب المصرى كله فى المدن والقرى، إثر اندلاع ثورة سنة ١٩١٩، وهى الثورة التى قدمها فى الفصلين الأخيرين من الرواية، وكان تقديعه لها على هذا النحو دون أن يتخلل السياق الروائى من قبل أى أحداث تشي بها، أو تمهد لوقوعها تقديماً مفاجئاً يهر البناء الفنى للجميل الروائى، ومهما كان سمو الغاية التى قصد إليها، وجلال شأنها، فالنقطة التى سبقت حديث الثورة مباشرة هى أزمة محسن العاطفية نتيجة إبحار «سنية» بسفينة حبها تجاه «مصطفى»، وكانت آخر عبارة فى السياق حيثئذ إعلانه السفر إلى المحلة الكبرى، لإرسال زوجة خاله على القصور، من أجل إتمام الخطوبة. بعد ذلك يتنقل السياق انتقالاً مفاجئاً إلى وصف أحداث ثورة قامت فى شهر مارس، وهى أحداث تنطبق على ثورة سنة ١٩١٩، لكن الحكيم ينقل ذكر اسم الثورة اعتقاداً منه بأن

من مشاعر كريمة لكان ذلك أقرب إلى الإقناع.

إلا أن الحكيم فيها يبدو كأن حريصاً فى هذه المرحلة من الرد على إبراز شعور التوحد والاتصاف بين أفراد المجموعة أو «الشعب» فى مواجهة ما يعانیه أحدهم من متاعب وأزمات، مهما كان بينهم قبل ذلك من خلافات. ليسوى بذلك إلى الوحدة الكبرى التى انتظمتهم بعد ذلك مع غيرهم من أبناء مصر فى مواجهة الخطر الأجنبى الذى كان يهدد الجميع؛ بيد أن الأمر يبرز فجأة دون مقدمات، فبدأ واضح التكلف. وهذا التكلف نفسه يكمن كذلك فى ربطه بين شعور الوحدة الذى أظلم هذه المجموعة، والوحدة التى تصورها تظلل الفلاحين فى الريف، وهم يكبدون ويتعبون من أجل حصاد محاصيلهم الزراعية، على نحو ما يشير إليه قوله الذى أردف به عبارته السابقة: «نعم لو أن «محسن» ذكر الآن يوم رأى الفلاحين فى الضيعة يكبدون ويتألمون، وهم يثنون فى سبيل المحصول، معبودهم المرتفع أكواما وأكواما، وهم حوله العبيد بمناجلهم وأقدامهم وأجسادهم العارية التى قرحها القتر والحر، والعمل والظلم... لقد فكر يومها

بعد ذلك: «وهكذا يتفق يوم خروج «محسن» ورفاقه من السجن مع يوم رفاف «سنية» إلى «مصطفى» (ج2 ص261).

قد يكون للحدث الأول مغزاه في التعبير عن البهجة بإطلاق سراح القائد العظيم، والإيحاء بأن نعم السمادة في كل مكان، وتتلاقى أسبابها العامة والخاصة. أما الربط بين خروج «محسن» ورفاف «سنية» إلى مصطفى فلا نكاد نجد له دلالة ملائمة، اللهم إلا إذا كان المراد إفراج الأرملة، وعودة الهندو والسكنية إلى جميع الأطراف، ويوشك المؤلف بذلك أن يكون قد انتهى بالحدث الروائي على نحو قريب من نهاية الحكايات الشعبية المتمثلة في قولهم: «وعاشوا في ثبات ونبات».

وقد يسوقنا ذلك إلى نقطة أخرى تتعلق بنفس الأحداث الوطنية التي أوجز الحكيم التعبير عنها في الفصلين الأخيرين، وبأسلوب طغى عليه التقرير المباشر، فهذه الأحداث لا تسهم - في رأينا - في إضفاء معنى رمزي على «محسن» و«سنية»، بحسبان أن «محسن» رمز للقائد الوطني الذي كان الشعب يبحث عنه ليلتف حوله. وأن «سنية» رمز لمصر التي يحبها الجميع، ويضحون من

ذلك يجعل العمل الروائي نقلاً حرقياً للواقع، وليس تقديمًا فنياً له، ولهذا السبب أيضاً أشار إلى قائد الثورة الذي أخذ، وسجن، ونفى إلى جزيرة في وسط البحار» (ج2 ص243) دون الإفصاح عنه بأنه «سعد زغلول». ومهما يكن الأمر فقد اجتنبت المظاهرات. التي عمت القاهرة، وانطلقت منها إلى مختلف أرجاء البلاد - «محسن» ورفاقه، فانغمسوا فيها، وشاركوا في أحداثها مشاركة إيجابية فعالة، أدت إلى اعتقالهم جميعاً بتهمة حياة منشورات الثورة وتوزيعها، وكأنما وجدت للمجموعة في تلك الثورة متفناً لشاعر حسيّة، أخفقت في مضمار الحب، فانطلقت في تيار الثورة من أجل الحرية والاستقلال، وبدلاً من انحصارها قبل في نطاق الذات الفردية، اتسحت لتصب في تيار أعم هو الوطن بأسره. إلا أن هذه الغاية النبيلة لم تتحقق من خلال بناء فني متنام من داخله، كما أُلحنا إلى ذلك من قبل.

والجدير بالذكر في هذا السياق أيضاً إشارة المؤلف إلى اتفاق الدكتور «أحمد حلمي» على إنجاز المحقق والتأهيل يوم يعود قائد الثورة العظيم إلى وطنه من منفاه. وقوله

فأطل برأسه داخله، فلم يجد به أحداً، فعلم أن أصحابه قد «مسرحو» في الغيظ!... فدخل متردداً وجعل ينظر إلى المكان، فرأى رجة صغيرة مغطى نصفها بسقف من حطب القطن والأذرة الجفاف، ثم قاعة صغيرة.. وكان باب القاعة مفتوحاً كذلك.. فالتقى «محسن» عينه على ما بها، فالتفت منظرًا لن يشاء، رأى أن تلك القاعة إنما هي قاعة النوم لأصحاب الدار، إذ بها فرن، وفوق الفرن حصيد وأغطية، إلا أنه رأى كذلك في ركن منها بقرة أمامها حمل برسيم، وبين رجلها الخلفتين عجل رضيع جميل يشب إلى ضرعها، غير أن ما أدهش «محسن» أنه شاهد بجانب هذا العجل الرضيع طفلاً رضيعاً أيضاً - لعله ابن أصحاب الدار - وهو يزاحم العجل - ويدفعه على ضرع البقرة، والبقرة ساكنة هادئة، لا تمنع هذا ولا ذاك؛ وكأنها لا تفضل أحدهما على الآخر؛ كأنما العجل والطفل كلاهما ولداه... وما أجمله منظرًا!!.. وما أروع معناه...» (ج2 - ص ٣ - ٣١)

ومشهد آخر من عالم الفلاحين أيضاً رآه «محسن» عن كذب، يحمل في مدلوله من القيم العليا والمعاني الإنسانية الراقية ما يفقده

أجلها؛ ذلك أن الحكيم لم يثر في فصول الرواية التي سبقت الفصلين السابقين - وهي كثيرة - أي خيط من الخيوط التي تنمى كلا المعنيين السابقين وتوحي به من قريب، أو بعيد. بل مضت الرواية في تقديم الشخصيتين بمستوى دلالي واحد. ولهذا نرى فيها مسرحاً لصراع مبعثه عاطفة الحب أسما، على النحو الذي يثاء من قبل. «ومحسن» في هذا الحب قريب من الحب الرومانسي الذي يهيم عشقاً بحبيبته، ويرى فيها المثال الذي يرنو إليه، ويخلص له الإخلاص كله، ثم يشقى بالحرمان منه.

والى جانب هذا الصراع العاطفي غيت الرواية بمواقف ومشاهد من عالم الواقع في المجتمع المصري، يكشف بعضها عن تخلف فكري، وإيمان بالخرزعبلات والأباض التي يروج لها محترفو الشعوذة، وأدعياء المعرفة بالسحر وكتابة «العملات»، وبعضها يجسد العناية والشقاء والبؤس، ويسرى فيه مع ذلك روح القناعة والرضا، كما نرى في الريف الذي حلا لمحسن - حين ذهب في إجازة نصف العام - أن يتجول بين دور الفلاحين في الضيعة (العزبة) التي يملكها أبوه. فسار خلال حاراتها الضيقة، وصادفه باب مفتوح

علاقاتهم الاجتماعية معهم، ويتقنون منهم
لاوى الأسباب.

وإذا كانت تلك المواقف والصور
الاجتماعية التي قدمها الحكيم فى ثنايا الرواية
تبدو وثيقة الصلة بالسياق الروائى فى جملته،
وجاءت ملتصقة بالواقع الذى عاشته إحدى
الشخصيتين للمحوريتين فى العمل الروائى،
وهى شخصية «محسن» فإن تقديمه لشخصيتى
مفتش الرى الإنجليزي مستر «بلاك»، وأحد
علماء الآثار الفرنسيين مسيو «فوكيه»، من
خلال دعوة والد «محسن» لهما، إلى تناول
طعام الغداء بقصره فى الضيعة، بمناسبة
تسريفها للمديرية، وما دار بينهما من حوار
طوال فترة الضيافة - يبدو غير وثيق الصلة
بالسياق، وأن الحكيم تكلفه تكلفاً، ليث من
خلاله الإطراء بحضارة مصر القديمة،
والتمجيد لطبيعة الشعب المصرى العريق.

ويغلب على الظن أن الحكيم، وقد كتب
هذه الرواية فى باريس، تأثر بالناخ الشفافى
الفرنسى، فنضحت الرواية ببعض آثاره، ولا
عجب إذن أن نرى نظرة عالم الآثار الفرنسى
تنزع إلى تمجيد الدور الحضارى لمصر القديمة،
وامتناح طليحة شعبها من الفلاحين فى
العصر الحديث، فى حين يميل رأى مفتش

للمجتمع المدنى المتحضر، فبين أهل القرية، أو
«العزبة» من التضامن والتعاطف ما يستحق
التقدير والإعجاب، فحين أصيبت جاموسة
أحدهم، واضطروا إلى ذبحها، هرعوا جميعاً
إلى صاحبها، وغشيهم الحزن والأسى،
وأقبلوا عليه يراسونه فيما حل به من مكروه،
واتخذت مشاركتهم له مظهراً إيجابياً بأن
اشترى كل منهم من لحمها مقداراً معلوماً دفع
ثمنه، حتى يتسنى لأخيهم أن يجمع قدرًا من
المال، يمكنه من شراء ماشية أخرى، يستعين
بها على شئون حياته، فلا حياة للفلاح
بدونها.

وفى إطار المجتمع الريفى أيضاً تطالعتنا
الرواية بصورة كريهة لأسلوب معاملة
الأتراك، أو من ينحدرون من أصلابهم،
للفلاحين من أبناء مصر، وهو أسلوب يتسم
بالاستعلاء والقهر، وهذا ما نلمسه بوضوح
فى لهجة والد «محسن» - التى تنتمى إلى
أصل تركى - مع ناظر «الضيعة»، والخلوى،
وغيرهما من الفلاحين.

وتبدو نزعة العداة المتأصلة بين من يعدون
أنفسهم «بدوا»، و«الفلاحين»، صورة أخرى
بغیضة تطالعتها فى الرواية، فاليبدو ينظرون
إلى الفلاحين نظرة متدنية ويتحفظون فى

الواقع المعيش، تحمل أدق خلجات الشخصيات ونبضات أرواحها ومشاعرها. لكننا نرى أن استخدام العامية في الحوار، والفصحى في السرد على النحو الذي نراه في الرواية، أفضى إلى ازدواج لغوي مقيت، يتأرجح معه السياق ويضطرب بين مستويين من الأداء اللغوي، تتعثر معه القراءة، وتفتقد اتساقها. ثم إن العامية تصف في معظم الأحيان، كما نلاحظ في كثير من فقرات الحوار، بابتذال العبارة والإسفاف فيها، وهبوط التصوير بها، وفجأته على نحو يعافه الذوق وينفر منه، وذلك مما يحط من قيمة العمل الأدبي في ذاته، ويلبه قدرًا غير قليل من قيمته الفنية بمقياس الفن ومنطقه. يضاف إلى ذلك أن استخدام العامية المحلية المرتبطة ببيئة خاصة، وعصر معين يحول دون تواصل الأجيال التالية معه لفهم موضوع دلالته وغرابتها عليهم جيلًا بعد جيل، ودون ذبوعه في اليبثات العربية المتعددة التي تتوحد في فصاحتها، وتختلف اختلافًا هائلًا في لهجاتها المحلية.

الرى الإنجليزي إلى خلاف ذلك. وقد نجد من قبيل الاستطراد، أو استعراض الحكيم لمعلوماته، تلك المغامرات الطريفة التي أجراها على لسان الدكتور أحمد حلمي، الذي كان يعمل طبيبًا بالجيش المصري، قبل تقاعده، وسبق له أن رافق حملته العسكرية إلى السودان - فقد تضمنت تلك المغامرات حكايات عجيبة عن الحيوانات، والوحوش الكاسرة التي تعيش في غابات السودان، وأصاليب صيدها، والتعامل معها.

على أن هذا الاستطراد سمة في الوقت نفسه من سمات المنهج الواقعي في الفن الروائي، وهو المنهج الذي سار عليه المؤلف في روايته التي نحن بصددنا. ومن خصائص هذا النهج أيضًا التي تجلت بوضوح فيها، الإسهاب في الوصف والإغراق في ذكر التفاصيل، واستخدام لغة الحياة اليومية في الحوار بين الشخصيات، فلفة الحوار كما رأينا هي العامية الدارجة، في حين كان الرد في إطار العربية الفصحى. وسند الحكيم وغيره من الكتاب الذين يتجهون هذا النهج أن العامية أصدق في دلالتها على ذوات الشخصيات وطبائعها، فهي قطعة حية من

دلالة الألفاظ اللغوية

بين الثبات والتغير وعلاقتها بالمجتمع

د. عبد الغفار حامد هلال *

التفكير الإنساني، والألفاظ التي تجعله وتعبّر به عن أعراض المجتمع، ظاهرة اجتماعية، ولذا فهي تخضع للتطور والتغير، وهذه سنة الحياة، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

وإذا كانت الألفاظ هي المعبرة عن الأفكار، فلا شك أنها تتطور بتطورها وتتأثر بعوامل التغير فيها.

ومن هنا حاول العلماء أن يدرسوا الدور الذي تؤديه اللغة والرموز في الحياة الإنسانية، وعلى الأخص فيما يتعلق بالمفكر (١). ويهمنا - في هذا المجال - أن نسير مع تطور دلالة الألفاظ، لأهميتها؛ إذ تعطينا صورة من الاجتماع الإنساني لشعب من الشعوب، وقد لنا على قدرج أفكاره.

* أستاذ أصول اللغة، وعميد كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر.

(١) د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة ص ٢٤٧.

وبدراسة تغير الدلالة يمكننا أن نتصور علما لسيكولوجية الشعوب يقوم على اعتبار التغيرات المختلفة التي تشاهد في اللغات التي يتكلمونها خاصة بالمعنى، وقد تكون هذه الدراسة مضنية ولكنها تستحق ما يتفق فيها من عناء، ويمكن أن نصل في النهاية إلى أن نكشف عند جميع الشعوب عن اتجاهات سيكولوجية واحدة على وجه التقريب هي ميول العقل الإنساني نفسه، وقد نصل - أيضاً - إلى إقامة الحدود وتحديد بعض دقيق الفروق، فأغلب الظن - مثلاً - أن تكشف لنا المفردات الإنجليزية عن احترام للأشياء الدينية وللأشخاص الذين كرسوا للدين أنفسهم، أكثر مما نجد منها في مفردات الفرنسية، وقد تطلعتنا هذه الدراسة على بعض الفروق بين الألمانين والفرنسيين^(١).

وإذا كان في وسع التغيرات المعنوية أن تعرفنا بالسيكولوجية فإنها ليست أقل شأنًا في تعريفنا بأحوال الشعوب الاجتماعية^(٢).

والألفاظ - في مبدأ أمرها - ليست إلا جثا هامة يبعث التكلم فيها الحياة^(٣) متأثرًا

بمجتمعه وعوامله النفسية، فالكلمات لا تدل بنفسها على شيء، ولكن المفكر يستعملها فيصبح لها معنى؛ إذ يتخذها أدوات. وبجانب الناحية الفكرية يوجد أيضا جانب عاطفي لا يمكن التقليل من شأنه^(٤).

وقد أجريت تجارب لإيضاح أثر الكلمات في العقل فأسفرت عن أنواع متعددة من الآثار اللغوية، ودلت - كذلك - على اتجاه الأشخاص في عقلياتهم.

أ - فكان منهم الحرفيون الذين تسبح اللغة وكلماتها في أفهامهم كما تسبح في صفحات المحاجم فالكلمة تخطر ببالهم، تعريفيها، أو مرادفها، أو ضدّها، أو نحو ذلك.

وهذا النوع من الأشخاص يميلون إلى التدقيق في تخير الألفاظ وفي استخدامها على أساس ما يعرفون من هذه المعاني الحرفية المعجمية.

٢ - ومنهم النوع الحسي في تفكيره. وهؤلاء يعتبرون الكلمات كالمسلع، أو كالمحطة النقدية تستخدم في التبادل السريع

(١) فندريس : اللغة ص ٢٦٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٨.

(٣) المصدر السابق ص ١٨٥، ود. أنيس. من أسرار اللغة ص ٦.

(٤) د تمام مناهج البحث في اللغة ص ٢٤٧.

- وتتحول إلى صور ذهنية، أو حسية.
- ٣ - ومنهم نوع تكون الكلمات عنده نبرات لها أصوات وأشكال وهجاء خاص يتكون من حروف.
- كل هذا يدل على أن أثر اللغة في أذهان القارئ أو المستمعين لا يسير على منهج واحد وقد يجيء مغالفاً مخالفاً قليلة أو كثيرة لما في ذهن الكاتب أو المتكلم (١).
- وإن الواضح الأول يستعمل اللفظ في معنى خاص، وهذا المعنى لا يثبت ما دام شأن الحياة التغير، فقد يحتاج - مع مرور الأيام - إلى تطوره بالاتساع بحيث يدل على ما هو أشمل، أو الضيق بحيث ينكمش في دائرة أقل من الأولى دلالة.
- وتمثل اتساع المعنى في كثير من الكلمات البرية الفصحى التي تطور معناها مثل ما حدث لألفاظ (الورد - الرائد - النجعة - المنيحة). فهذه الألفاظ كانت تستعمل في معان خاصة ثم تطورت إلى الشمول لها ولغيرها، فالورد: كان يستعمل - في فترة قديمة - لإتيان الماء ثم أصبح إتيان كل شيء ورداً (٢)، والرائد: كان خاصاً بطلب الكلا ثم عمم ليدل على طلب أي شيء مطلقاً (٣) والنجعة: كان خاصاً بطلب الكلا ومساقط الغيث ثم عمم بعد ذلك ليصبح معناه: طلب أي شيء كلاً أو غيره (٤)، والمنيحة كانت خاصة بإحصاء الناقة أو الشاة إلى شخص ليحصل على لبنها خاصة ثم اتسع المعنى ليشمل كل عطاء (٥).
- وكانت كلمة Saiaire في الفرنسية بمعنى ما يصرف للجندى من نقود نظير ما يحتاج إليه من ملح الطعام ثم شاع استعمالها في كل أجرة حتى نسي معناها الأصلي.
- والكلمة الإنجليزية arrive منحدره عن اللاتينية adripere وهي بمعنى «يصل إلى الشاطئ» ثم اتسع استعمالها حتى أصبحت تشمل عدداً ضخماً من أنواع الانتقال (٦).
- وتمثل ضيق المعنى فيما حدث من تخصيص ألفاظ (المؤمن والمسلم والصلاة والحج) بعد الإسلام فقد كانت - من قبل -

(١) عبد الحميد حسن: الأصول الفنية للأدب ص ٥٦، ٥٥.

(٢) ابن منظور: اللسان ٤/٤٧١، ٤٧٢.

(٣) المصدر السابق ٤/١٦٩ - ١٧٤.

(٤) المصدر السابق ١/٢٢٤ - ٢٢٦.

(٥) المصدر السابق ٣/٢٢٤ - ٢٢٦.

(٦) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ص ١٦٥.

تستخدم في معان عامة ثم خصصت تبعاً لما جاء به الإسلام من مبادئ ومثل، فاللومن - أصلاً - مأخوذ من الأسان على النفس، أو المال، أو العرض، أو نحو ذلك، والتصديق بكل شيء فخصصه الإسلام بالمصدق بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر.

والمسلم - في أصل اللغة - من الإذعان والتسليم مطلقاً ثم خصه الإسلام بالمتضمن لأوامر الله المنقاد له وحده.

والصلاة : كانت بمعنى الدعاء ثم أصبح معناها - في الإسلام - الأقوال والأفعال المخصوصة المفتحة بالتكبير والمختتمة بالتسليم بشرائط خاصة.

والحج : القصد مطلقاً ثم خص - في الإسلام - بقصد بيت الله الحرام على هيئة خاصة وشرائط خاصة (١).

وهكذا فإن ألفاظاً كثيرة خصص معناها في الشريعة الإسلامية ويمكن الرجوع إليها في كتب الفقه الإسلامي.

وقد أدت نشأة العلوم وتقدمها إلى نقل ألفاظ كثيرة من معناها العام واستعمالها مصطلحات علمية في معان خاصة، ومن أمثلة ذلك مصطلحات (علم النحو) كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها، وفي علم

النفس - مثلاً - عهد مصطلحات ثلاثة هي (الإدراك والوجدان والتزوع)، ولكل منها معنى لغوي عام خصص في علم النفس بما اصطاح عليه من العمليات النفسية الثلاث التي ترتب إحداها على الأخرى للحصول على شيء ما.

فالاولى يعني الإحساس بالشئ، أو رؤيته.

والثاني يعني حب الشئ

والثالث يعني الحصول عليه، أو محاولته.

وهكذا فإن التخصصين في العلوم والفنون يقولون بعض الألفاظ من معانيها العامة إلى معان خاصة اصطلاحية، ويكثر استعمالها فيما نقلت إليه من دلالة جديدة فتشتهر فيها وتنسى دلالتها القديمة عند أصحاب هذه العلوم والفنون.

وقد يتشقل اللفظ - أحياناً - إلى معنى مغاير لمعناه القديم فيعد أجنبياً ويتم في إطار علاقة تسوغ الانتقال، فليس معنى أنه أجنبى عدم وجود مناسبة بين المعنيين، ولكن اعتباره أجنبياً مبنى على عدم اشتراكهما في الفكرة الأساسية التي تتحول من العموم إلى الخصوص، والعكس كالصورتين السابقتين

(أسلوب) يرجع إلى كلمة لاتينية معناها (آلة مستدقة الرأس) تستعمل في الكتابة وتظهر صورتها المصغرة في الكلمة الإيطالية -stile- to ثم حدث أن خلعت الآلة اسمها على نوع من الوظائف التي تقوم بها.

وللانتقال المعنوي صورتان:

الأولى: الانتقال من المحسوس إلى المعقول كما في كلمة (المنافق) العربية و style الإنجليزية.

الثانية: الانتقال من المحسوس إلى نظيره المحسوس كما في استعمال كلمة (الغيث) للنبات.

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الاتساع والتضييق ينشآن من الانتقال في أغلب الأحيان(٤).

وحالات الاتساع والتضييق اجتماعية في طبيعتها، فكل مجتمع يضم طبقات مختلفة في البيئة التي يعيشون فيها من مدن وقرى وجبال وسهول ووسائل حياة متنوعة، وهذه الطبقات ذوات حرف ومهن كثيرة، وبينها تباين في نظم الحياة والتفكير ودرجات

فالنسقاء إحدى جحور اليربوع التي يستطيع بها هذا الحيوان أن يفلت من صائده، وقد اشتقت منها - بعد الإسلام - كلمة «المنافق» - لمن يظهر خلاف ما يطن والعلاقة متحققة في التشابه بين المعنى القديم والمعنى الجديد.

وكلمة (الغيث) تستعمل - في الأصل - للمطر وقد استعملت للنبات الذي ينشأ عن المطر مجازاً فيقال: رعينا الغيث، والعلاقة السببية. و(الوغى) معناه الحقيقي (اختلاط الأصوات في الحرب)، ثم أطلق على الحرب نفسها على سبيل المجاز(١)، وشاع استعماله فيها، والظمنية: أطلق - قديماً - على المرأة في اليهودج ثم نقل إلى اليهودج تارة، وإلى البعير الذي يحمله تارة أخرى، وقد غلب الاستعمال للمجاز(٢).

والعقيقة: هي - في الأصل - الشعر الذي يخرج على الولد من بطن أمه، ثم نقل إلى الذبيحة التي تنحر عند حلق ذلك الشعر على سبيل للمجاز(٣).

والكلمة الإنجليزية style معناها

(١) من إطلاق الجزء على الكل.

(٢) بعلاقة للمجاورة المكانية .

(٣) بعلاقة للمجاورة الزمانية.

(٤) فتدريس : اللغة ص٢٥٦.

الاجتماعية التي تستعملها فالحقول - لدى طبقة الفلاحين - خاص بالأراضي الزراعية مكان عملهم اليومي، على حين أنها تطلق - لدى العلماء والباحثين - على ميادين إجراء بحوثهم فيقولون: أثبتت التجارب في هذا الحقل (١) صحة ما نذهب إليه من النتائج العلمية التي تشمل كذا وكذا، ويقال: حقل القوى البشرية إلخ

و(المعمل) - لدى طائفة متحجي «الفراريج» - يطلق على بناء خاص يوضع فيه البيض للتفريخ - وهذا اللفظ بعينه يطلق - في مجال الأبحاث العلمية - على مكان الأجهزة الدقيقة التي يجري بها العلماء والباحثون تجاربهم، ولا تطلق إحدى الطائفتين على غير ما تعرف في مجالها.

وكلمة (موسم) تختلف عند مدير الفندق وصاحب «الغلال» وتاجر الفاكهة والزارع وصاحب الحياطة بل وعند كل تاجر، أو صانع

وانتقال الأمة من جيل إلى آخر يؤثر في المعنى، فالأبناء لا يستعملون اللغة كما يستعملها أبائهم فيعثرها التفسير على ألسنتهم وربما نقلوا اللفظ من معنى قديم إلى

التعليم والثقافة وغير ذلك، وينعكس أثر هذا الاختلاف على اللغة كما ينعكس على غيرها من مظاهر حياتهم.

فلا ريب أن كل فريق منهم يفهم بعض ألفاظ اللغة على نحو خاص، أو يدخل عليها بعض التفسير الذي يناسبه، وذلك قد يؤدي إلى اختلاف دلالتها.

فالاسم العام قد يستعمل لدى بعض المتكلمين مراداً به الخاص في حالات اجتماعية معينة، فعند استعمال الفلاح والراعي والحوذي لكلمة (البهائم) يختلف المعنى المراد منها عند كل منهم، فالفلاح قد يقصد بها «البقر» لأنه هو الموجود عنده، والراعي يقصد بها «الأغنام»، والحوذي يريد الحيل الخاصة به.

وكلمة (عملية) يختلف معناها بحسب الطائفة التي تستخدمها وبحسب ما تستعمل فيه من طب، أو مال، أو فن حريمي. أو شئون الغابات، أو الرياضة، فهي - عند الأطباء - بمفهوم خاص وعند التجار بمفهوم آخر، وعند العسكريين بمفهوم ثالث. وهكذا.

وكلمة (حقل) تختلف بحسب الطبقات

(١) يقصدون مجالا معيّنًا من مجالات بحوثهم في مختلف مواحي الحياة زراعية وصناعية وتجارية وفلسفية وغيرها

آخر جديد فتختلف مدلولات بعض الألفاظ .
فالكلمة الفرنسية saoul كان معناها فى الأصل «الشبعان من الطعام» . ثم شاع استعمالها — فى أحد العصور — بمعنى «النشوان من الخمر» على اللجاز والتهكم والتخرج من استعمال الكلمة الصريحة فى هذا المعنى وهى *ivre* فعلى هذا المعنى الجديد وحده بأذهان الصغار فى هذا الجيل ، ثم استمر إطلاقها بهذا المعنى بعد ذلك ومات المعنى القديم .
والاسم الخاص الذى يسمى به نوع من أنواع الجنس قد يطلق على الجنس كله وهذه هى حال الأطفال الذين يسمون جميع الأنهار باسم النهر الذين يروى البلدة التى يعيشون فيها» (١) .
فقد يرى الطفل الفاهرى أى نهر فيسميه «نيلا» والطفل البارسى — كما يقول فندريس — قد يرى أى نهر فيسميه «سينا» .
وتلك غلطة طفل لا يدوم لها أثر ، ولكن هناك أخطاء ماثلة قد استمر بقاؤها ؛ ففى السلافية الجنوبية صار اسم الورد يطلق على

الزهرة عموما ، وقد حدث تبادل بين اللفظين الورد والزهرة نتيجة لذلك فى بعض اللغات ، فاستعملت الألمانية كلمة «الورد» للتعبير عنهما واختفت كلمة «الزهرة» منها وصارت اللهجات الإيطالية — بالعدوى — تطلق اسم الورد على كل زهرة .
وهكذا تختلط بسهولة النسب الكامنة بين الأجناس والأنواع (٢) .
وقد تطورت معانى كثير من ألفاظ العربية الفصحى على لسان الأبناء عما كانت تدل عليه لدى الأجداد إلى معان أخرى .
وفى العاميات كثير من مظاهر هذا الانتقال فكلمة (الجمالة) فى الفصحى لها عدة معان من بينها «الرشوة» ، وقد نقلها اليمينيون المعاصرون — من هذا المعنى — إلى ما يقدم للطفل من حلولى لإسكاته عند البكاء وذلك بمشابة الرشوة له ليسكت ، وكلمت «سنب» يستعملها اليمينيون بعدة معان منها (قف) — (انتظر قليلا) — (٣) وكأنهم اشتقوها على سبيل اللجاز من الكلمة العربية (السنب) التى هى الحبة من الزمن ، أو البرهة منه (٤) .

(١) اللغة فندريس . ص ٢٥٧ .

(٢) فندريس . اللغة ص ٢٥٨ ، وانتظر الموضوع بأسره ص ٢٥٦ — ٢٦١

(٣) سمعت ذلك بالمشافهة فى صنعاء .

(٤) ابن منظور : اللسان ٤٥٧/١ .

يعين معنى الكلمة الأساسى على النحو الذى يسجل عليه فى القاموس، فكلمة «العين» - فى اللغة العربية - لها عدة معانٍ أولها «الباصرة» - وهو المعنى الغالب - وياقياها يرجع إليها على طريق التشبيه والمجاز (٣).

فإذا اتفق أن وجد استعمالان غالبان، أو أكثر، ولم يكن فى الإمكان تدخلهما فمعنى ذلك أننا أمام كلمتين مختلفتين ومثال ذلك فى الفرنسية

il loue un maison «يؤجر بيتا» و

il loue la vertu «يمتدح الفضيلة».

فالفعل المستعمل فى الجملتين فى كلا المعنيين «يؤجر ويمتدح» واحد هو Loue، ولكن العالم الاشتقاقى يرى اختلافه فى أصل الاشتقاق فالفعل بمعنى «يؤجر» أخذ من الكلمة اللاتينية Locare «يستأجر»، أو «يؤجر» ومعنى «يمتدح» من الكلمة اللاتينية Laudare «يمتدح» ثم اجتمعا على طريق المصادفة فى مجموعة واحدة من الأصوات.

ومثال ذلك - فى العربية «وجد» يجىء ماضيا من الوجدان بمعنى العلم بالشئ والعثور عليه، فيقال : وجدت الضالة: إذا

وقد تطورت معانى بعض اللفظ فى العامية المصرية، فلفظ (جيب) تطور معناه الأصلى وهو الدلالة على الفتحة التى يلبس منها القميص (١) إلى المعنى المعروف الآن. وكلمة (بطيح) انتقلت من الدلالة على البسط على الأرض (١) إلى معنى (هورة).

وقد حاول بعض العلماء أن يبين الطريق التى يسلكها المعنى فى تطوره وانتقاله فقال:

«١ - ورود معنى جديد فى موضع خاص.

٢ - مرحلة انتقالية من تكرر الورد والارتباط بين الصيغة والمعنى.

٣ - ظهور معنى جديد مستقل فى مواضع مختلفة.

٤ - إمكان قطع الصلة بين المعنيين القديم والجديد، وهذا لا يحدث - بالطبع - إلا بقرار من (ملايين) المتكلمين، وبالاتضاع بموامل مثبتة للمعنى الجديد هى القوة العاطفية (٢).

وقال بعض المحدثين: إن اللفظ الواحد قد تتعدد معانيه إلا أن أحد المعانى لا بد أن يطفى - غالبًا على ما عداه، وهو الذى

(١) المصدر السابق ٢٣٦/٣.

(٢) د تمام: متاهج البحث فى اللغة ص ٢٤٢.

(٣) انظر: السيوطى: المزهرة الأولى ١٧٩/١ - ١٨٠.

وقد توسع في هذه الصيغ حتى استعملت مع المركبات الأخرى كعربات السكة الحديد – والسيارات (١).

ونلاحظ في انتقال المعنى وجود علاقة – غالباً – بين المعنى الأصلي والمعنى المتشغل إليه، وقد توضع الكلمة لمصطلح علمي يعتمد على علاقة ما وأهم هذه العلاقات:

١ – علاقة الاستمارة، وهي المشابهة: فقد يكون الارتباط بين المعنيين – القديم والجديد – قائماً على أساس المشابهة بينهما ولذلك أمثلة كثيرة ورد بعضها فيما سبق، ومن ذلك أيضاً في اللغة العربية: «الافن» فهي – بالمعنى القديم – قلة لبن الناقة ثم انتقلت إلى «نقص العقل» والعلاقة المشابهة في النقص وإن كان في الأول حياً، وفي الثاني معنوياً.

٢ – علاقات المجاز المرسل: للمجاز المرسل علاقات كثيرة نذكر منها: السببية كما في قولك «رعينا الغيث»، والمراد: النبات. والمسببية كما في قوله تعالى: «وينزل لكم من السماء رزقاً»، والمراد: المطر. والظرفية كما في قولك: شربت كأساً، والمراد ما فيه.

عُثرت عليها، ووجدت زبدًا كريماً: إذا علمت كذلك، ومن الموجدة بمعنى الغضب فيقال: وجدت عليه: إذا غضبت، ومن الوجد بمعنى الحب الشديد فيقال: وجد به وجدًا: إذا هوى وأخلص في حبه.

ولكن هذا المعنى الغالب لا يستطيع أن يضمن لنفسه البقاء مطلقاً فهو محووظ بممان ثانوية تتحفر دائماً للظهور عليه واحتلال مكانه، والمعنى الجديد ينمو شيئاً فشيئاً ويحل نفسه محل القديم كما يمتص فرع الشجرة العصير إلى أن يذوى الجذع الأساسي وعندئذ تمجد الكلمة نفسها وقد تغير معناها.

وينضح ذلك في كلمة Board فقد كان معناها المركزي – في الإنجليزية القديمة – لوحة خشبية، وكان لها بعض المعاني الخاصة الأخرى، وكان أحد المعاني الخاصة لها «درع» وقد بطل هذا بطلاناً تاماً وكان من هذه المعاني – أيضاً – جانب السفينة، وقد أدى هذا المعنى الأخير إلى بعض الصيغ المنزلة.

ou board a ship
a board a ship
tc board a ship

(١) انظر: فنديس اللغة ١٢٧ ، ٢٢٤. ود. وافي: فقه اللغة ص ١٨٥، د. تمام: مناهج البحث في اللغة ٢٥٠.

تلتبس التماساً لصحة النقل ووضع الاصطلاح.

وبناء على ما قدمه هذا البحث من تطور دلالة الألفاظ يمكن أن ينشأ علم دلالة عام، وذلك بتركيز المعلومات المتقاة من كل لغة عن تفسيرات المعنى، فيسمح لنا هذا العلم بإرجاع تلك التغيرات إلى بضع قواعد لا من وجهة نظر منطقية كما فعل العلماء حتى الآن؛ بل من وجهة نظر سيكولوجية، وذلك يتطلب الإبتلاء من الأفكار التي تعبر عنها الكلمات لا من الكلمات نفسها(٣).

وقد انتقلت - بعلاقة للمجاورة المكانية - كلمة الظمنية، وبالعلاقة للمجاورة الزمانية كلمة المعيقة على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق.

وكلمة bureau (مكتب) قد يكون معناها اليوم: المكتب الذي يجلس عليه الإنسان ويكتب عليه، أو المصلحة الحكومية، أو المكان الذي تدار فيه الأعمال، فليست هناك علاقة المشابهة بل لعلاقة أخرى هي ارتباطهما في ذهن المتكلم فهما تنتمي إلى مجال عقلي واحد(١).

وهذا ما عناه فندريس حين قال: إن انتقال المعنى يتضمن طرائق شتى يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية motaphore (الاستمارة)، و synecdoque (المجار المرسل بوجه عام)، أو catachrese (المجار المرسل، أو غيره عند عدم وجود اسم للشئ المنقول إليه)(٢).

وفي المصطلحات العلمية يعتمد عادة على علاقة ما، كما هو الشأن في نقل الألفاظ وقد

(١) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة ص ١٧٣.

(٢) اللغة ص ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٢.

بين المقامات وقصص القطر الأهلية

د. عصام بهي *

انتهى، ومنذ وقت طويل، زمان السؤال عما إذا كانت الثقافة العربية الإسلامية قد أثرت في الثقافة الغربية لتنتقلها من عصور التأخر والانحطاط إلى عصر النهضة الحديث، أم لا. فالتأثير مؤكد، ومُعترف به تماماً، من الغربيين أنفسهم، قبل العرب والمسلمين. والكل يعترف بامتداد تأثير هذه الثقافة العربية - الإسلامية من العلوم الطبيعية، البحتة والتجريبية (الرياضيات والفلك والطب والطبيعة والكيمياء .. إلخ)، إلى الإنسانيات (الفلسفة والمنطق والأدب). على مثيلاتها في الثقافة الغربية في عصر النهضة.

* أستاذ النقد الأدبي بكلية البنات، جامعة عين شمس، والممار حالياً إلى جامعة الإمارات العربية.

لم تَرَ، حين حدثت، فى طريق مستقيم واضح؛ فالغرب، حين استفاد من هذا العطاء الأدبى العربى، لم يقف به — للامانة العلمية — عند حدوده التى كانت له، بل أخذ، فأضاف إليه، وطوره، ونقله من فن أدبى إلى فنّ أو فنون أدبية أخرى، ومن أسلوب إلى أسلوب أو أساليب أخرى. وهكذا لم يبق تراثنا الأدبى هو هو عند الغربيين، بل دخلت عليه تعديلات عدة أبعدته — فى كثير من الأحيان — عن الأصل العربى كثيرا.

وقد تضاف — فى هذا السياق — أسباب أخرى لا تقل أهمية؛ منها: فقداننا لكثير من وثائق هذه الفترة التى ستعرض لها، أو غيابها عنا حتى الآن، على الأقل، ومنها أن الاعتراف ببعض التأثيرات قد يطمئن الكبرياء الوطنى لبعض اللغات الأوروبية، أو يتزل بعض الأدباء عن المكانة السامية التى رُفِعوا إليها.



ومن القضايا التى طرحتها الدراسة العربية المقارنة، منذ بدايات نضجها، قضية تأثير «المقامات» العربية — عند الهمذانيّ والحريزى، ثم عند مقلديهما من الأندلسيين العرب واليهود — على نشأة «قصص الشطار» — أو الصعاليك — الإسبانية *La novela*

غير أن السؤال فى مجال الأدب بخاصة ما يزال، ريمًا، مجالاً للأخذ والرد بين الباحثين، لسببين على الأقل: أما أولهما: فهو أن طرق تسرب الأعمال الأدبية من لغة إلى لغة، أو لغات، أخرى ليست — ولا يمكن أن تكون، إلا فى حالات نادرة — بهذا الوضوح وهذه الصراحة التى يمكن ضبطها فى العلوم الطبيعية. فقد يأتى التأثير الأدبى من معرفة مباشرة باللغة المؤثرة، أو من ترجمات عنها إلى لغة المتأثر، أو إلى لغة ثالثة بينهما. وهذه، جميعًا، طرق واضحة إلى حد كبير. لكن التأثير قد يأتى — كذلك — من طرق أخرى غير مباشرة، وغير واضحة؛ كالسَّماع أثناء الاحتكاك بالناس العاديين، أو الاطلاع على أعمال تقليدية، أو ملخصات، أو عروض كتب... إلخ. وفى الأحوال كلها، فمن النادر أن يعترف الأدباء بالتأثير المباشر لأعمال أو كتاب آخرين عليهم. ومن ثم يصبح على الدراسات الأدبية أن تعامل بمنتهى الدقة والحساسية — بعد بذل كل الجهد الممكن، ويمتضى الدقة والإخلاص كذلك — فى تعاملها مع مثل هذه القضايا، التى أصبحت الدراسات للقاروة تضع عليها الكثير من المحاذير وعلامات الاستفهام.

أما السبب الثانى: فهو أن هذه التأثيرات

بعض ما كان للعرب على إسبانيا وأوروبا من فضل». ومنثليّ والدراسات تتوالى، كاشفة عن الآثار العربية الإسلامية فيما حققتة أوروبا الحديثة من إنجازات، في مجالات الأدب من الشعر الغنائي إلى القصة بالوانها المختلفة، والمسرح، والطب، والفلسفة... إلخ.

ويرجع الفضل في الكشف عن هذا كله - في رأى المؤلف - إلى دراسات المشرقين الجادة؛ أما على الجانب الآخر - العربي - فلانجيلد (سوى ترديد لبعض ما توصل إليه المشرقون دون وعى أحياناً كثيرة؛ لأن المدلى بدلوه، إما دخيل على هذا النوع من الدراسات، أو - على الأقل - عالة عليه... (ص ١٠).

ويدرس الفصل الأول من الكتاب «فن المقامة في الأدب العربي». وتشير الدراسة إلى تميز «المقامة» بوصفها شكلاً أدبياً جديداً في الأدب العربي، وإلى أن الاهتمام بها - حتى وقت قصير - ظل قائماً على «شرح متونها وبيان ما بها من قيم نحوية وبلاغية وأسلوبية»؛ أما النظر إليها بوصفها عملاً فنياً يحتوى على بذور درامية، أو يعتمد إلى خلق

Picaresca». ويشكل كتاب د. على عبد الرؤوف البعبي «المقامات وبأكورة قصص الشطار الإسبانية» (*) طرْحاً جديداً - أو مجدداً - لهذه القضية.

ويتكون الكتاب من ثلاثة فصول، مع «توطئة» و«تتمة»، أو مقدّمة وخاتمة، إذا شئنا التعبير! -

أما «التوطئة» فتصور مكانة الأندلس طوال تاريخها الإسلامي (٧١١ - ١٤٩٢ م/ ٩٣ - ٨٩٧هـ)، ودورها الحضارى بوصفها معبراً للعلم والمعرفة من العالم العربي الإسلامي المزدهر إلى أوروبا المتخبطة في دياجير القرون الوسطى؛ فكانت - كما عبر المشرق الإسباني خوليان ريبيرا - «ودون منارح... أكثر بلاد أوروبا تقدماً وحضارة، وكان لها نفوذ هائل وتأثير لا يمكن إنكارهما على القارة المتيقة في شتى الميادين». وقد حاول الحكام الجدد لإسبانيا طمس هذا الوجه العربي الإسلامي فيها حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى، حين «تمرد أحد رجال الكنيسة الإسبانية على هذا الصمت المتواطئ، والآثم، ورفع صوته - بالرغم من ندرة، أو اعتماد - المصادر العلمية وقتها - مشيداً

(*) صدر الكتاب في سلسلة : كتاب الرياض، الصادر عن مؤسسة اليمامة الصحفية؛ الرياض المملكة العربية السعودية؛ رقم ٤٨.

الثقافات المختلفة (العربية والفارسية والهندية واليونانية)، كما كان كل بلاط يحاول أن يجذب العلماء والأدباء إليه. غير أن هذا الرواج كان محكوماً بظاهرتين: مصادرة الحرية الفكرية والعلمية إذا تعرضت لما يس نظام الحكم، أو سياسة الدولة، ثم إشاعة التكسب بالعلم والأدب وإزاحة ماء الوجه على اعتبار الحكام لنيل الخطوة والشهرة والثراء.

وكان بديع الزمان، على نبوغه وتفوقه، ممن عاشوا فقره معدمين؛ لقلة حيلته وهزة نفسه وأصوله العربية. وقد ألف مقاماته - التي انتزع مضمون معظمها من الواقع الذي عاش فيه - مستمداً من واقعة الشخصى، ومن معاشته لعدد من «شعراء الكدية» في بلاط الصاحب بن عباد، من أمثال ابن الحجاج، وأبى دلف، وابن سكرة، فكان بديع الزمان لم يكن أول من عالج موضوع الكدية، بل سبقه إليه شعراء - كما رأينا - ثم ابن دريد، والجاحظ، الذي ضم «بخلاؤه» عدداً من المكدين.

والشخصيتان الرئيسيتان في مقامات الهمذاني هما: الراوية: عيسى بن هشام، والبطل: أبو الفتح الإسكندري. وقد يكون الراوية هو البطل في بعض المقامات. أما أبو الفتح فهو نموذج للمكدي الواسع الحيلة،

نماذج إنسانية فنية، فلم يكن إلا في ضوء «التقدم الباهر والتطور المتسارع للفن الراوي الغربي الذي غزا عالمنا العربي خلال القرن العشرين». وعلى إثر موجة الدراسات التي أماطت الشام عن فضل العرب على أوروبا في كثير من ميادين العلم والفن والأدب، انبرى نقاد عدة للدفاع عن أسبقية القصة الواقعية في الأدب العربي - ممثلة في «المقامات» - وإمكان تأثيرها في قصص الشطار الإسبانية، التي تعدّ البداية الحقيقية للفن الروائي الواقعي.

ويعرض الفصل لمقامات بديع الزمان الهمذاني (٣٥٨ - ٣٨٩هـ)، الذي عاش في عصر تفتت الدولة العباسية إلى دويلات، وشيوع الصراع الشعبي، والمتناظرات الفكرية. وفي ذلك العصر ساد واقع اجتماعي شديد التفاوت طبقياً؛ حيث طبقة الأثرياء (من الحكام والأمراء والوزراء والحجباب، ثم من يلوذ بهم من الكتاب والشعراء)، ثم الطبقة الفقيرة التي تضم السواد الأعظم من الناس، وفيهم العلماء والأدباء الذين أعتهم الحيلة في التقرب إلى ولادة الأمر، أو أبي عليهم كبرياؤهم أن يتهنوا علمهم وكرامتهم. وعلى المستوى الثقافي كان العصر عصر افتتاح وتلاحق بين

كما أن المقامات تميزت بالإغراق في الصنعة اللغوية (والبلاغية).

ومع ذلك، نجد من يتحدث عن المقامات بوصفها صورة كاملة لواقع المجتمع العباسي في ذلك الوقت، وأن مؤلفها حرى أساليب الخور والضعف، والزيف والنفاق، في المجتمع ونجحت ثورته في تصويره الدقيق للظواهر المكونة لهذا المجتمع، بحيث تجلت مأساته واضحة، أملاً في الإصلاح.

وفي هذا الكلام - في رأى الكاتب - قدر غير قليل من المبالغة؛ فالغاية الأساسية للمقامات - عنده - تكمن في إظهار البراعة الأسلوبية لكاتبها، وفصاحته، ومقدرته اللغوية، وأقصى ما تطمح المقامات إليه أن تكون أثراً لغوياً تعليمياً. ومعظم النقاد يميل إلى إفراغها من محتواها القصصى، ويجعلها أشبه بتمارين نحوية و«بهلوانيات» لغوية تجري على لسان أديب شحاذا!

كانت مقامات الهمذاني نقطة الانطلاق لهذا اللون من الأدب في العالم الإسلامي منذ نهاية القرن الرابع الهجرى. وقد تلتها مقامات الحريرى (٤٤٦ - ٥١٦هـ)، التى كانت - فى شكلها ومضمونها - صورة طبق الأصل تقريباً لمقامات الهمذاني. فالحريرى وجه جل اهتمامه لإحكام الصياغة اللفظية،

للتقف الواسع الإطلاع. وهو قادر على تقمص شخصيات عدة: شاب فى عفوان قوته، أو شيخ هرم، أو أعمى، أو قرأء. إلخ. مرتدياً لكل شخصية رهباً المناسب. ويجد الكاتب أن هذا «التناقض الظاهر فى شخصية البطل وخروجها عن إطار التطور الطبيعى لتناسب لتقدم الزمن، قد أبعدنا كثيراً عن مفهوم البطولة القصصية بالمفهوم الحديث» (ص١٨). وأما عيسى بن هشام فيظهر أحياناً عالماً وأديباً وشاعراً واسع الاطلاع والثقافة، وأحياناً أخرى محتالاً، مكاراً مستهتراً.

وموضوعات المقامات أمثولة أو حدث فكاهى، ويدور معظمها حول أساليب الكدية، وتختلف من مقامة إلى أخرى، ولا يربط بينها إلا شخصيتا البطل والراوى. والحدث فى المقامات غير متنام، أو متطور؛ لأنه ينتهى فجأة بمجرد اكتشاف الراوى لشخصية البطل، على الرغم من المحاولات الدأبة من أبى الفتح للتخفى، ومن ثم لتغيير الحيلة، أو الأسلوب الذى يلجأ إليه لظفر بغايته، والبديع لا يسير أغوار شخصياته، ولا يفوس فيها، ولا يحدد ملامحها النفسية والاجتماعية، بل يستعير شكلها الخارجى فقط للوصول إلى هدف البطل (الصدقة).

من سلوكيات بعض رجال الدين الذين يتخذون من الدين وسيلة من وسائل الترميم والاستغلال لبلوغ غايات غير شريفة.

(ومع هذا كله)، فالحريرى لم يقدم إلا صوراً تغطى بها المجتمعات فى كل زمان ومكان، كما أنه لم يقدم إلا التزوير البير مما كان فى مجتمعه من المقاصد والشروء، وقدمها فى إطار يُضعف نوابه النقدية؛ لأن ما يقدمه، فضلاً عن عرضه فى شكل فكاهة، أو نكتة أدبية بليغة، لا يمثل إلا الحيل المتنوعة التى يلجأ إليها المكلى المحترف لبلوغ غايته. ثم إنه لا يحلل هذه النقائص ولا يتعمق فيها، بل يعرضها عرضاً سطحياً مباشراً. وأخيراً، فإن حمل المقامات لمضامين واقعية نقدية لا يكفى وحده لنسبتها إلى القصص الواقعية ذات المضمون الاجتماعى فى مفهومها الحديث؛ لأن المقامة - بتعبير د. شوقي ضيف - «ليست قصة، وإنما هى حديث أدبى بليغ... فليس فيها من القصة إلا ظاهر فقط». وعلى الرغم من وجود نقاد يدافعون عن كون المقامات «بناءً معمارياً فنياً ذا عناصر درامية قوامها: الحدث والشخصيات والمضمون الاجتماعى، بالإضافة إلى الأسلوب»، فالغالب يميل إلى الرأى الأول، ويدافع عنه بكل سبيل. ومن ثم، لا يكون

والإغراق فى استخدام البديع، ولليل إلى التكلف والبهرجة اللغوية - كما أن موضوعاتها تدور، فى معظمها، حول الكدية، بالإضافة إلى الألفاظ والأحاجى، وتعليم بعض المسائل اللغوية أو الفقهية.

وقد برع الحريرى فى إتقان صنعة مقاماته، وبز الهمزاتى فى الأسلوب والصنعة اللفظية. فأحدث مقاماته أكثر تطوراً ونضجاً، وأقرب إلى القصة القصيرة من مقامات الهمزاتى؛ الأمر الذى جعله يجمع - أحياناً - بمشاركة شخصيات أخرى، إلى جانب البطل والراوية، كما سمح - كذلك - بإبراز بعض الصور الاجتماعية التى تميز بها عصره. فسيطرة موضوع الكدية على مقامات الحريرى (وحدها؟) يلقى الضوء على البؤس والشقاء اللذين ألها ظهور الناس، وإلى تآزم الأوضاع الاقتصادية، سواء بسبب سوء توزيع الثروة والظلم الاجتماعى، أو بسبب النزاعات والحروب والقتال، مع ضعف الحكام وانصرافهم عن أحوال الناس، وانتشالهم بالترف والمتع والملاذات؛ حتى لقد استشرى الفساد، وانتشرت الرذائل، وتراجعت القيم والفضائل، مع اختلاق الأعداء لفعل هذا كله، وطمس الإحساس الداخلى بالذنب. وفى مقامات الحريرى صور

نتيجة بحث علمي دقيق، بل نتيجة تناقل عبارة طيارة أوردها المستشرق الإسباني قال فيها: «وإنه لما يستلفت ذهن ويدعو إلى الدعة، ذلك الشبه العظيم بين هذا الأثر الأدبي (يعني مقامات الحريري) وذلك الطراز المعروف في أدبنا الإسباني باسم قصص الصاليك Lanovela Picaresce ، وهو موضوع جدير بالدراسة».

يتناول الفصل الثاني العمل الذي يعد باكورة قصص الشطار أو الصاليك الإسبانية وهي قصة «حياة لاثاريو دي تورمس» وحظوظه، ومحنة Lavidade de Laza-rillo adversidades de Tormes y de sus fortunas ، التي نشرت ثلاث مرات سنة ١٥٥٤م، لمؤلف إسباني مجهول.

والفصل يبدأ بـ «الإطار التاريخي - الاجتماعي - الثقافي للقصة»؛ حيث نرى إسبانيا - بالرغم من الانتماء التجاري والثروات الهائلة التي جلبها الإسبان من العالم الجديد - أشد فقرًا مما كانت عليه، بسبب التكاليف الباهظة للحرب المقدسة - في الداخل؛ بين البروتستانتية والطائفة والكانتوليكية العريقة، وفي الخارج؛ مع الدولة العثمانية - ويسبب هجر الإسبان

مقبولاً عنده أن يوصف بطلا مقامات الحريري والهمداني بأنهما «مخوذجان أدبيان». وليس ذلك لأسباب فنية فحسب - كونهما غير مقتنعين، ويخلوان من عناصر الصراع، ويطل الحريري متناقض مع نفسه، والتطور الطبيعي له غير معقول - بل لأسباب تاريخية، كذلك، هي أن المقامات لم تؤثر في نشأة القصص الواقعية الأوروبية - وقصص الشطار طليعة - وأن كل ما قيل في هذا السياق هو تعسف وافتعال في الأحكام، وافتقار إلى الموضوعية.

لقد شاعت المقامات في الأندلس - المبرر الطبيعي المفترض لها إلى أوروبا - وقلدها كتاب كثيرون من مسلمي الأندلس ويهودها، لكن لم يثبت أنها تُرجمت لا إلى العبرية ولا إلى اللاتينية، أو ربما ترجمت وضاعت من تراث كثير. أما إمكان معرفتها شفاهة فهو صعب؛ لأن انتقال الصنعة اللغوية - وهي لب المقامات - ومعرفتها شفاهة، أمر يصعب تصويره مع كتاب مسيحين إسبان لا يجيدون العربية.

بناء على هذا، فنفى رأى د. البمسي أن آراء أهل جوثالث بالثيا وغنيمي هلال ولطفى عبد البديع ومحمود على مكى ومن نقل كلامهم من الدارسين والنقاد، لم تكن

وتتجب منه طفلاً غير شرعى، ويتهمه سيد
بالسرقة؛ فيجلد ويمدب. ولا تجد الام إلا أن
تدفع ابنها الأكبر - لاثاريو - إلى العمل؛
فتلحقه بصحبة شحاذ أعمى، شديد الدهاء فى
استدرا عطف الناس، شديد البخل مع
لاثارىو، الذى يتقم منه ويتركه، ليلتحق
بخدمة قسيس فى قرية، ولم يكن هذا
القسيس أقل بخلا ومكرًا؛ فكان لاثاريو
مضطراً إلى سرقة حتى لا يموت جوعان؛
ولما اكتشف القسيس السرقة شج رأسه
بعمصاه، وألقى به إلى الشارع. وفى مدينة
طليطلة عاش لاثاريو لبعض الوقت على
الصدقات، حتى وجد فى طريقه من يبدو
محترماً؛ فصحبه؛ فإذا هو تابع لفارس أسمى
الدهر عليه وعلى وظيفته؛ فيضطر لاثاريو
إلى أن يسأل الناس ليعوله، بل يهرب السيد
من طوفان دائنيه، ليواجههم لاثاريو وحده!
وكان سيده الرابع راهباً يسلك كل سبل
النصب والدجل ليبيع ثمائه «المقدسة» لبطاء
الناس؛ ولهذا، ولأسباب أخرى، تركه
لاثارىو بعد ثمانية أيام لا غير، ليعمل فى
خلمة رجل دين آخر يبيع - بدوره - الثمانم
المقدمة، ويستخدم - كذلك - أحط الوسائل
فى ترويجها. ويتركه لاثاريو بعد أربعة أشهر
ليعمل سقاء لحساب أحد قساوسة الكنيسة

للزراعة والحرف والصناعة، لهاثاً وراء حلم
الثراء فى العالم الجديد.

ومع يزوغ فجر القرن السادس عشر كانت
المقومات الثقافية لعصر النهضة قد استوت؛
إذ تراجع الحماس الدينى، وتقدمت الكشوف
العلمية والجغرافية، واكتشف التراث اليونانى
والرومانى. من ثم، فقد ثمت الطبقة الوسطى
(البرجوازية) على حساب طبقة النبلاء
والفرسان ورجال الدين، وحظى العقل
الإنسانى بشرعية مطلقة، وتراجع الإرث
الأخلاقي. وإن كانت النهضة فى إسبانيا قد
تميزت باستمرار النزعة الدينية التقليدية،
وامتزاج ما هو شعبى - محلى بذوق الطبقة
المستيرة المثقفة. وهذا ما يفسر ظهور اتجاهين
متضادين، بل متمازجين، فى الأدب
الإسباني: أحدهما واقعى، يناسب ذوق
الطبقات الشعبية، والآخر مثالى للطبقة
المثقفة النبيلة.

وتدور «حياة لاثاريو دى تورس...» حول
طحان سجن لاختلاسه من دقيق عمله ثم
أخرج من السجن ليلتحق بالجيش الإسباني
الخارج لقتال مسلمى شمال إفريقيا، لكنه لا
يعود، وتضطر زوجته للانتقال بابنها إلى
مدينة سلامنكا، حيث تتعرف إلى سائس
مورسيكى (إسباني مسلم) اسمه زيد،

ويتفرد العمل بأنه يقوم على سرد أحداثه في إطار سيرة ذاتية، مروية بضمير المتكلم؛ حيث تمتاز شخصية الراوى بشخصية البطل. وهو لا يكتفى بالتركيز على الدفاع عن نفسه وزوجته أمام «صاحب الفخامة»، بل يقدم إليه قصة حياته كاملة، لكي يدرك البواعث التي جعلته يتقبل هذا الوضع المهين الذي وجد نفسه - أو وضعها - فيه. فهي سيرة واقعية، ومقتعة، وصادقة لأن ملامح مجتمع ذلك العصر والتكوين النفسى للبطل، بارزة فيها، بل جاءت كل عناصر الحدث فيها شديدة الواقعية، من الزمان والمكان، إلى العملات والعادات، إلى الشخصيات التي يمكن التعرف عليها في مجتمع ذلك العصر. لهذا كله، كان طبيعياً أن يعمى المؤلف على شخصيته؛ ليحمى نفسه من العدوانية والخطورة التي يحملها العمل، وليترك الدارسين في عَمِيَاء يصعب فيها - بل يستحيل - التكهّن بشخصيته. وحتى الإشارتان التاريخيتان اللتان حملهما العمل، جاءتا غامضتين لاتهديان إلى شيء.

فهل في هذه القصة شيء من «المقامات»؟ يخصص المؤلف الفصل الثالث لأوجه التباين الرئيسية بين هذه القصة وفن المقامات، مؤكداً، منذ البداية، على أن

الكبرى في طليطة. وعلى مدى أربع سنوات استطاع لاتاريو أن يجمع قليلاً من المال، اشترى به ملابس مستعملة وسيقاً قديماً ليعمل - أولاً - مساعداً لشرطى، لكنه يهرب خوفاً من مخاطر الوظيفة. ثم عمل - أخيراً - دلالاً، واتصل برئيس كهنة سان سلفادور، الذي أسند إليه بيع نبيذه، وزوجه من خادمتها، واستاجر له بيتاً إلى جوار بيته، وكان يستضيفه هو وزوجه في أيام الأحاد والأعياد؛ الأمر الذي فتح الباب لأكسنة سوء لتلوك سيرة امرأته، حتى وصلت «أقاويلهم» إلى «صاحب الفخامة» (من الواضح أنه أحد كبراء الكنيسة) الذي أرسل إلى لاتاريو يستوضحه الأمر. وقد كتب لاتاريو هذه الرسالة/القصة يدافع فيها عن شرف زوجته، ويبين مدى حرصه على المحافظة على الاستقرار الذي حققه بعد طول معاناة وصبر على المكاره.

العمل - إذن - يتقدم «بطلاً» وضيق الأصل، لا تحركه دوافع مثالية، بل يحركه الدُفَاع اليومي المستमित عن لقمة العيش، في مجتمع جامد، بلا قلب. فهو عمل يناسب الطبقة الوسطى الجديدة، التي تسخر من المثاليات، ومن القيم الدينية المتوارثة، ولا تهتم إلا بما يحقق مصالحها الخاصة.

حين ظل الهدف فى المقامات هدفًا تعليميًا أخلاقيًا محدودًا.

ومن جهة ثالثة، فإن البيئة المكانية فى قصة لاثاريو محدّدة جغرافيًا، مع إيراد التفاصيل الخاصة بها؛ أما المكان فى المقامة فهو عام، لا يؤثر فى الأحداث ولا يؤثر فيه.

أما النقد الاجتماعى فهو - فى قصة لاثاريو - واعد، وهادف، ومقصود، بل يفرضه التخيلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتعمل القصة على إيراده وتعميقه. أما فى المقامات، فالتقد الاجتماعى لا يأتى عادة من داخلها، كما أن المقامات تقتصر على حدث واحد مكرر، هو التسلل والكديّة، بل وتجبرده من الدلالات المادية والإطار المكاني والزمانى لمجتمعها.

ومن المنظور القصصى نجد أن أحداث «لاثاريو» مستمدة من الحياة، ومعروضة بمبصور الغاية المحددة منها، وتسلسلها جذاب ومشوق، والأسلوب مناسب، والشخصيات مقنعة، ومتفاعلة مع الأحداث، وفى صراع دائم مع من حولها، كما أنها محدودة الأبعاد الاجتماعية والنفسية. والبيئة الزمانية والمكانية التى تدور فيها الأحداث مرسومة بدقة. وبتاء القصة فى خط أفقى؛ يبدأ بمقطعة، ثم تتطور الأحداث وتنتهى حتى

المقامات لم تترجم إلى العربية، أو اللاتينية، أو الإسبانية؛ لأن جهود مدرسى الترجمة اللتين قامتا فى إسبانيا (مدرسة طليطلة، ومدرسة ألفونسو العاشر، المعروف بالعالم)، كانت موجّهة أسلمًا إلى المؤلفات العلمية والمنطق والفلسفة وعلم النفس (كذا!). كما أن المقامات كانت مجرد تدريبات لغوية معقدة، وعسرة الفهم على المترجمين وقتها، ثم إن اللغة الإسبانية نفسها لم تكن تتسع آنذاك لنقل هذا الفن إليها.

ويجمع الكاتب - بعد هذا - أوجه التباين بين العمليين على النحو التالى:

الأسلوب: حيث كُتبت قصة لاثاريو فى أسلوب نثرى بسيط، خال من الصنعة اللفظية والبلاغية، عار من الإسهاب والإطناب. فالأسلوب فيها لم يكن هدفًا فى ذاته، عكس المقامات التى كان الأسلوب فيها هدفًا لذاته.

ثم إن الهدف فى كل منهما مختلف كذلك؛ فمؤلف لاثاريو يقول: إنه كتب هذه الأحداث حتى لا تضيع، وحتى يستفيد منها الناس. وهو يكتبها - كذلك - ليستقد طبقة النبلاء، وليردكروا عظمة ما فعله غيرهم «فمن استطاعوا بالجهد والتدبر - رغم معاكسة الظروف - السباحة إلى بر الأمان». هذا فى

تصل إلى ذروتها مع نهاية القصة .
ومنطور السرد في «قصة لاثاريو» قائم على السيرة الذاتية (ولها سوابق كثيرة في الأدبين الإسباني والأوروبي)؛ فالراوي هو نفسه البطل، والمقدمة جزء أساسي من القصة، لا يفصلان. أما المقامة فتباعد بين الراوي والبطل، كما أن شخصية البطل فيها جامدة، متناقضة، عارية عما يميزها من ملامح جسدية ونفسية، وهي لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحدث. وشخصية لاثاريو كانت موجودة في الواقع قبل انتقالها إلى الأدب؛ أما الشروحي فقد أنشأها الأدب لتؤمن إلى مثيلاتها في الواقع (١٢).

وأخيراً، ففي قصة لاثاريو حوار ذاتي monolog، أي مناجاة، قصد بها سبر أغوار البطل النفسية، والتعرف على تأملاته وعواطفه، وهو ما لا نجد له مثيلاً في المقامات.

ويتهى الكاتب - في «الشمعة» - إلى خلاصة مفادها أن محاولات إيجاد صلة بين المقامة والقصة الحديثة في أوروبا - عبر الأندلس - لم تكن إلا وهما من الأوهام، ومغالطات لا تستند إلى أساس موضوعي. والذين حاولوا هذا الربط لم يقرءوا قصص الشطار في الإسبانية، وبعضهم لم يقرأها في

أى لغة. كما أنهم لا يملكون العلم الكافي بالأدب الإسباني أو تاريخه، وبملاح الثقافة الإسبانية ومقوماتها. «فبأى منطق نسمح لأنفسنا بترديد أوهامهم أو التسليم بها دون تحقيق، أو تمحيص؟».

هذا هو الكتاب، أو - بالأحرى - خطوطه العريضة، حاولت أن أسوقها بأكثر قدر من الموضوعية والحياد. وهو جهد طيب، لا شك، ينبغى أن نحبيه لسبب رئيسي هو التقاطه للقضية التي يعيد طرحها، وتوسيع مجال تقديمها، من جزء من فصل - كما في بعض الكتب - أو حتى في فصل بأكمله - في بعضها الآخر - إلى تكريس كتاب بأكمله للقضية.

فالقضية، إذن وكما أشار الباحث نفسه، ليست جديدة. لكن الجديد فيها، والذي يستحق المناقشة، هو رأى الباحث فيها.

والباحث - فيما أتصور - دخل إلى الموضوع مسكوناً برأى سبق (شكل إقناعاً أو عناداً، لا ندرى!)، وعالج من خلاله الموضوع. وخلاصة هذا الرأى المسبق: أن قصص الشطار أو الصعاليك الإسبانية قد نشأت نشأة ذاتية، نتيجة للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي خلفتها مرحلة التحول - في إسبانيا - من العصور الوسطى

الأندلس بين العرب واليهود في حياة الحريري نفسه (أى منذ القرن السادس الهجرى - الثانى عشر الميلادى)، وأن يهوذا بن سليمان الحريرى - اليهودى الأندلسي - قد شرع فى ترجمة المقامات، لكنه لم يلبث أن اتجه إلى تقليدها؛ ثمسة - فى عمله - «ترجمة» ثم «تقليد». وهو ليس الوحيد، بالمناسبة.

إن هذا كله يعنى - فيما يعنى - أن المقامات كانت معروفة، بل شائعة، فى الأندلس حتى سقوطها - آخر القرن الخامس عشر الميلادى - وأن قصر المعرفة بها على المسلمين واليهود هو تضيق لا مسوغ له؛ لأن معرفة العربية وثقافتها كان جزءاً أساسياً من ثقافة حتى المسيحي الأندلسي المثقف. وحتى إذا ضيقنا الأمر على العبرية، فقد أشرنا حالاً إلى حدوث الترجمة - ولو كانت جزئية - ثم التقليد، الذى احتفظ - بالتأكيد - بالكثير من الأصل، شخصيات ومواقف.

من هنا، تسقط حجة انعدام الترجمة العبرية، ولا يبعد أن تسقط حجة انعدام الترجمة اللاتينية إذا وضعنا أيدينا على كل الوثائق المتصلة بهذا العصر، وإذا أحسننا - على الأقل - دراسة الوثائق الموجودة فعلاً عن هذا العصر، ودراسة آفاق الشقافة التى كانت

إلى العصر الحديث، ونشأت فيه الطبقة الوسطى (البرجوازية)؛ فانقسم الذوق الأدبى إلى ذوقين؛ أحدهما مثالى، يناسب النبلاء - أو فلولهم - وآخر واقعى يناسب الطبقات الشعبية ... إلخ.

وهذه الفكرة المسبقة هى التى حرمت من ولوج أى باب مفتوح - أو حتى نصف مفتوح! - «عشية» أن يجد وراءه ما يحس فكرته، بل أن يهدمها، أو - على الأقل - يشكك فيها! فمن ذلك - مثلاً - أن صاحب «الجملة الشاردة» المستولة - فى رأى المؤلف - عن كل «الأوهام» التى شاعت عن تأثير المقامات فى قصص الشطار، هو واحد من أكبر المستشرقين الإسبان - هو أنجل جو ثالث بالثيا - الذى لا نظن أن الاتهام بجهل الأدب الإشباني وتطوره ينسحب عليه! ولن نذكر غنىمى هلال ومحمود على مكى ولطفى عبد البديع - ممن استشهد بهم الباحث - لأنهم وإن عرفوا الأدب الإشباني معرفة جيدة - لكنهم «مزاجهم» العربى قد أوقمهم - بالتأكيد - فى حباتل هذه «الأوهام»!

ومن ذلك أن الباحث نفسه أشار إلى «بعض» ما هو ثابت تاريخياً من أن المقامات - قراءتها وتقليدها - شرحتها - شاع فى

موغلاً في خصوصيته، كاسلوب المقامات. فلم يقل أحد - مثلاً - إن مسرحيات شكبير، لكى تتقل إلى العربية وتؤثر في كتابها، لابد أن تنقل شعراً، وفي عروض يشبه العروض الإنجليزى، وفي لغة جاهلية، أو عباسية - على الأقل - لتشكل إنجليزية شكبير... إلخ. إن جوهر عمل شكبير يكمن في أبنية مسرحياته، والأحداث التى تنطوى عليها، وبناء الشخصيات، وصراعها... إلى آخر ما هو من جوهر العمل المسرحى، وليس مجرد الأسلوب اللغوى؛ لأن القضية أبعد وأعمق من الأسلوب اللغوى وحده حين نقارن بين عمليْن، أو جنسين أدبيين.

إذا سلّمنا بهذا، وطبقناه على انتقال المقامات من العربية إلى غيرها، ترجمة، أو حتى شفاهة، فقد يحتل الأسلوب فى بعض هذه الأعمال مكاناً بارزاً، لكنه - بالتأكيد - لن يحتل هذا المكان نفسه فى حالات أخرى، بل يفسح مكانه لمواقف وشخصيات - بل نماذج إنسانية - يمكن انتزاعها من قيود الأسلوب اللغوى لتطلق فى سياقات مواقف أخرى، وأساليب أخرى، تناسب قدرة اللغة الآخذة، من جهة، وتناسب ذائقة العصر والبيئة والفنون الأدبية المتاحة... إلخ، من

متاحة للمسيحي الأندلسي آنئذ، واللغة - أو اللغات - التى كان يتلقى ثقافته عن طريقها. ونلاحظ أن هذا الحجاج كله قائم على أن المصدر الوحيد للثقافة والمعرفة هو القراءة (أيًا كانت اللغة - أو اللغات - التى يقرأها المثقف بها). ولم يقل أحد بهذا؛ فمصادر الثقافة والمعرفة أوسع من هذا بكثير، ومن أهمها - فى تلك العصور - السماع والمشاهدة... وغيرها. وقد أشار المؤلف نفسه إلى إمكان انتقال المقامات «شفاهة» إلى مثقفي إسبانيا المسيحيين، لكنه لم يلبث أن نفى هذا الاحتمال لعدم وجود الشواهد التاريخية؛ وكأنه ينتظر من يعترف له - صراحة - بسماعه لهذه «الحكايات» المختلفة عن المقامات. كما أنه ينسى أن الثقافة العربية - الإسلامية كانت هى الثقافة الشائعة وصاحبة اليد الطولى فى الأندلس طوال ثمانية قرون طوال (عُرفت المقامات فى أربعة منها!). ثم إن الشواهد «النصية» كثيرة. وقبل أن ندخل إلى هذه «الشواهد النصية» لابد من الالتفات إلى أن انتقال الجنس الأدبى من أدب إلى أدب، أو من لغة إلى لغة لا يقتضى - ضرورة - انتقال الأسلوب، بخاصة حين يكون هذا الأسلوب

أن بعض مواقف الاحتيايل، التي ينسبها الهمفاني والحريرى جميعاً إلى بطليهما، يوزعها مؤلف قصة لاثاريو على سادته، الواحد بعد الآخر.

فأول هؤلاء السادة: كما أشرنا كان «أعمى، لثيما، ساكرا، ويعرف الكثير من الحيل ووسائل النصب التي تعينه على استدرا عطف الحسنيين والتصدقين، أو خداع البسطاء الذين كانوا يتهافتون عليه طلباً للرقي والتعاويز والصلوات...» والثاني: كان قسباً يعين على الصدقات والإحسان ويجمع الكثير منها، مع يخله ولومه. وإذا كان الثالث: هو الوصف المعدم، فالرابع: كان راهباً، لكنه كان - فى الحقيقة - «رجل أهمال جوان أكثر منه رجل دين». والخامس: كان رجل دين يكسب الكثير من المال ببيع التماثيل المقدسة للدهماء والبسطاء، بعد إيهامهم بقدرتها الفاسقة على الشفاء من الأمراض وجلب الخير والمال لأصحابها...»، وهو يظهر أمام الناس «بمظهر التقى والورع، وتبكي مواظله كل من يسميها»، لكنه - فى الحقيقة - مغامر مكير!

ومن يصرف المقامات يعرف أن لهذه المواقف كلها - تقريباً - ما يمثلها فيها. فالإسكندرى - عند بديع - يتخذ التعامى وسيلة للتكسب والخداع (المقامة المكفوفية)، وكذلك يفعل السروجى عند الحريرى، فى المقامة السابقة (البرقعيدية). وهذا لا يتنافى -

جهة أخرى. ومن هنا تسقط حجة أن أسلوب المقامات كان عائقاً فى ترجمتها، أو انتقالها وشيوعها فى الأوساط الثقافية الإسبانية بعد شيوعها فى الأندلس قرابة أربعة قرون.

هذه ملاحظة أولى، أما الملاحظة الثانية المرتبطة بالأولى، فهي أن الجنس الأدبى الذى ينتقل من بيئة إلى بيئة ومن لغة إلى لغة ليس شرطاً لازماً أن يظل - كما أشرنا فى البداية - على حالته الأولى لإثبات أنه انتقل وأثر، بل غالب الأحوال أن يتعرض لتغييرات، قد تقل أو تكثر، تقترب من الأصل، أو تبعد عنه، وعلى الرغم من أن مؤلف قصة لاثاريو المجهول قد حاول الابتعاد عن الأصل، لكنه لم يطمعه أبداً، بل - على العكس - أكد الاقتراب بمحاولة الابتعاد!

أما التغيير الأول الذى «حاوله» مؤلف «قصة لاثاريو» فهو محاول نقل الجنس الأدبى من «ما يشبه القصة القصيرة» - فى المقامة - إلى «ما يشبه الرواية» فى قصة. وهو هدف تحقق منه الكثير ولا شك، لكنه لم يخف الأصل - كما أشرنا - لأن قصته مهذبة على انتقال لاثاريو من سيد إلى آخر، بحثاً عن عمل يكفيه مئونة سؤال الناس. غير أن سادته جميعاً فاسدون - إذا استثنينا السيد الثالث؛ الوصيف - يحتالون على الناس للتكسب والغنى. ويقليل من التأمل سنجد

يدعوان إلى الفضيلة ومحاسن الأخلاق، لكن دعوتهما تتكشف - دائماً - عن أنها مجرد أساليب للخداع والاحتيال، كما تفعل كل شخصيات القصة الإسبانية من سادة لاثارو. ويكاد يكون السيد الثالث - الوصيف - هو النموذج الوحيد الذي لا نعرف له أصلاً في المقامات؛ فهو ابن يتيمة وعصره.

وما قلناه عن «السادة» نقوله عن «لاثارو» نفسه، الذي يلعب في «القصة» دور البطل والراوي معاً - لكننا نستطيع أن نراه - بقليل من التأمل، كذلك - راوي المقامات الذي تلقى به الاقتدار - دائماً - في طريق البطل/ المحتال؛ فيكشف حيله، لكنه يستره. غير أن الشاهد الحايك - الراوي - نفسه يقوم بدور البطل/ المحتال نفسه في عدة مقامات (راجع المقامة البخداية عند البديع، مثلاً). وهذا - بالضبط - ما يحدث من لاثارو، الشاهد الحى على احتمالات سادته، لكنه - في كل مرة - مضطر إلى أن «يحتمل» على هؤلاء المحتالين حتى لا يموت جوعاً!

غير أن مؤلف قصة لاثارو أضاف إلى ذلك التفسير الذي أشرنا إليه آنفاً، أن قلب الوضع الذي كان موجوداً في المقامة، حين جعل الراوي - لاثارو - بطلاً للعمل؛ فهو الذى يبدأ به العمل، وبه ينتهى، وهو الذى يلاحق العمل كله مصيره، من الولادة حتى «الكتابة»، ومن خدمته للآخرين حتى تحوله

بطبيعة الحال - مع وجود ظاهرة تسول العميان في عصر كتابة لاثارو، وانتشارها، حتى سنت لها قوانين تنظمها. أما بيع التمام والتعاويل والأدوية والأدعية، ففي المقامات منها الكثير. فعند البديع، يبيع أبو الفتح دواءً لا يعرف أحد له فائدة، في المقامة «السجستانية». وفي «الأسفهاية» يبيع دواء يدعى أن الرسول ﷺ علمه إياه في المنام. وفي المقامة «الحريزية» يبيع الاحرار لركاب سفينة فاجأتهم عاصفة. ويحرس السروجى - عند الحريزى - قافلة بدعاء لقته في منام (المقامة الدمشقية)، وفي «العلمانية» كتب «هزيمة» الطلقت لحامل على السفينة فوضعت! وكثيراً ما يلعب بطل المقامات الدور المزدوج لرجل الدين المنافق. فعند البديع، يؤم أبو الفتح المصلين، ويؤلب الناس على جماعة دخلت المسجد قادمة من الحمارة، لكن الراوى يجده، هو نفسه، في الليلة التالية مباشرة، في إحدى الحمارات! (المقامة الحميرية). وفي المقامة «الدمشقية» عند الحريزى، يأخذ السروجى ما كسبه من خفارة القافلة بالدعاء المستجاب، ليشرب به خمرًا. وفي «الشيرارية» يحكى للجماعة - شمرًا - عن تجهيزه ليكرّ واستماعته بهم على الخير؛ فيعيونونه، وإذا هى الخمر! وهذه - في الحقيقة - مجرد نماذج، وإلا فالمقامات - فى معظمها - على هذا «الدور المزدوج» الذى يلعبه بطلا المقامات طوال الوقت، من كونهما أدبيين

انتهاء بالوقوف عند ظلم الحكام وقسادهم، وفساد طوائف كان ينبغي أن تكون بمنزل عن هذا الفساد كبعض القضاة، وبعض رجال الدين ... إلخ).

إذا كان مؤلفنا يجعل من «تجاوز نطاق اللغة التي كُتبت بها» هذه التماذج شرطاً في تحولها إلى نموذج إنساني، فإن النموذج قد انتشر ولا شك (عبر «المقامات» و«الف ليلة...»، و«بابات» ابن دانيال الموصلي)، بل في الآداب الأوروبية كلها تقريباً. ويكفي أن أحيل - هنا - إلى كتاب د. علي الراعي عن «شخصية المحتال، في المقامة والحكاية والرواية والمسرحية»؛ ففيه يلاحق المؤلف تجليات «النموذج» وتجلياته، في الأدب العربي - الشعبي والرسمي - القديم والحديث، ثم في الأدبين الإسباني والإنجليزي.

إنني لست من الذين يتغنون دائماً بأمجاد الجسد، بالحق، أو بالباطل، لكنني - مع هذا - لست مع جلد الذات وتعميرتها من كل فضل، ولو كان واقعاً! ولا أنا مع الذويان في الغرب ونسبة كل فضل إليه، ولا مع لعتته وتعميرته من كل فضل. لكنني مع الحقيقة التي يشهد بها التاريخ، وتؤيدها الوقائع. وحتى التراث العربي الإسلامي واضح في هذه القضية وضوح الشمس في رابعة النهار: إنه هو الذي قدم الأصل وأبدعه، ثم أخذ الآخرون - في غير سلبية - ونموا وطوروا. لكن التنمية والتطوير - على أهميتهما - لا يغيان الأصل، بل لا يخفيانه.

إلى صاحب عمل ورأس مال. وهو ما أتاح له التحول بالجنس الأدبي - كما أشرنا - من «شبه القصة القصيرة» إلى «شبه الرواية»، بما خلقتة وحدة الشخصية في العمل من تماسك واستمرار.

فهل يشكل بطل المقامة «نموذجاً إنسانياً»؟ لا جدال عندي في هذا؛ فهو يسمى إلى الشخصيات ذات النزعة الواحدة، التي تستغرق في نزعتها استغراقاً - هي نزعة «الاحتيال»، التي تتفنن الشخصية فيها تغتنا عجباً، وتبتكر فيها ابتكارات لا تخطر على بال أقرب المتابعين لها - وهو الراوي، الذي يفاجأ في كل مرة - ويتزيأ لكل حالة بما يناسبها من وسائل التخفي وقوة التأثير (وهو ما عده المؤلف تناقضاً في الشخصية!).

فهل تتصور أن البديع والحريري رسما هذه الشخصية لمجرد أنها موجودة في الواقع؟ أو لمجرد «التفكه» بها، وتعليم اللغة والبلاغة من خلال طرائفها؟

أشك في هذا، بل وأؤكد أن النقد الإنساني والاجتماعي أصلي في المقامات. فالباطل يلعب - طوال الوقت - على مواطن الضعف في الإنسان (من الجري وراء متعة وقتية رائقة، إلى التمسك بأهذاب الحياة والهرب من مأزق مهديد، حتى الأمل المستحيل في إحياء ميتاً)، ثم على مواطن الضعف في المجتمع ونظمه الاجتماعية والسياسية؛ ابتداء من خلقه لهذا النموذج العجيب (الثقاف الأدبي / للمحتال!)، وليس

منهج المراكشي

في شرحه لقصيدة لامية العجم

د. محمود محمد العامودي*

د. حمد حمدان عباسي**

ملخص البحث

قمنا في هذا البحث بعمل ترجمة موجزة للمراكشي ، وهو أحد شراح قصيدة لامية العجم للطبراني ، ثم عرفنا بهذه القصيدة ، وأهميتها في التراث العربي ، وترجمنا لمؤلفها ، وسبب تسميتها بهذا الاسم ، ومن قام بشرحها. وخلصنا إلى المنهج الذي سلكه المراكشي في شرحه للامية العجم :

"إيضاح للمبهم من لامية العجم"

ثم بينا شخصية المراكشي من خلال آرائه .

وأخيراً وصفنا النسخ المخطوطة التي اعتمدنا عليها في دراستنا لهذا الشرح .

* أستاذ مشارك في النحو والصرف ، قسم اللغة العربية بكلية الآداب ، الجامعة الإسلامية - غزة .

** أستاذ مساعد في النحو والصرف ، قسم اللغة العربية ، كلية الآداب ، جامعة الأقصى - غزة .

Abstract

In this study, we have done brief translation of Almorakeshi, who is one of the interpreters of lameyat Alagem's poem for Attoghra'i. Then we have set definition for the poem and clarified its importance in the Arabic tradition. We have also written about the autobiography of the poem's author and the reasons for naming it and about those who previously interpreted it.

We then clarified the method he used in interpreting the poem named as the poem, named as .

"Idaah Almoham men lameyat Alagem"

After then we identified Almorakeshi's character through his views. Finally we have set description to the manuscripts we relied on when studying his interpretation.

مقدمة

تعد قصيدة لامية المعجم للطبراني من أهم القصائد التي حظيت باهتمام بالغ في تاريخ التراث العربي ، ولذلك يقول الصنفي^(١) : لما فصاحة لفظها فيسبق السمع إلى حفظها وأما اتسجامها فيطوف منه بخمر الأنس جامها ، وأما معانيها فنزهة معانيها ... " فقد جاءت القصيدة مليئة بالصور الرائعة والأخلاق السامية ، ومثلت خلاصة تجارب الشاعر في الحياة ، والقيم التي يؤمن بها ويتحلى بها بالحكم والمثل التي استخلصها . ولهذا حظيت بشروح كثيرة ذكر منها بروكلمان^(٢) نحو ثلاثين ما بين شرح وتخميس وتسطير ومعارضة .

المراكشي (٣)

هو أبو جمعة سعيد بن مسعود الماغوسي الصنهاجي للمراكشي ، ويُعرف بابن أبي جمعة فاضل من أهل مراكش ، أديب فقيه نحوي ، دار البلاد وأخذ عن علمائها ورجع إلى مراكش ، ومات مطعونا بها ، ولد سنة تسعمائة وخمسين ، وله تصانيف منها :

- ١- إتحاف ذوي الأرب بمقاصد لامية العرب .
- ٢- إيضاح المبهم من لامية المعجم .
- ٣- شرح التصريف .
- ٤- شرح شذور الذهب .
- ٥- نظم الفراند للفرر في ملك فصول الدرر ، أي درر المسط .
- ثوفي بعد مئة ألف وست عشرة من الهجرة .

(١) الفهرست المسجّم ١٠/١ .

(٢) بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ١١-٧/٥ .

(٣) انظر ترجمته في البوائق الثمينة ١٦١-١٦٢ ومدينة المعارف ٣٩٢/١ والأعلام ١٠٢/٣ ومعجم المؤلفين ٤/٢٣٢ .

الطغراني

اسمه ولقبه :

هو مؤيد الدين أبو إسماعيل بن علي بن محمد بن عبد الصمد الأصبهاني المعروف بالطغراني^(١) - بضم الطاء المهملة ، وسكون الغين المعجمة ، وفتح الراء - ونسبته إلى من يكتب الطغراء ، وهي الطرّة التي تكتب في أعلى المنشئير فوق البسملة بالقلم الجلي تتضمن اسم الملك ولقبه ، وهي كلمة أعجمية محرفة من الطرّة^(٢) .

مولده ونشأته :

ولد في أصفهان سنة ثلاث وخمسين وأربعمائة^(٣) ونشأ فيها ، ثم ارتحل إلى بغداد سنة خمس وخمسمائة ، وقد ضلقت به الحياة ، فقال قصيدته المعروفة بلامية المعجم يصف فيها حاله ويشكو زمانه^(٤) .

بدأ حياته السياسية عندما ولي الوزارة في مدينة إربل^(٥) ، وقد خدم السلطان ملك شاه بن ألب أرسلان ، وكان منشيئ ابنه السلطان محمد مدة ملكه متولي ديوان الطغراء ، وصاحب ديوان الإنشاء ، تشرفت به الدولة السلجوقية ، وشوقت إليه المملكة الأيوبية ، وتقل في المناصب والمراتب وتولى الاستفتاء وترشح للوزارة^(٦) ، وبعد ذلك كان وزيراً للسلطان مسعود بن محمد السلجوقي بالموصل^(٧) .

مصنفاته :

كان الطغراني لية في الكتابة ولشعر خبيراً بصناعة الكيمياء ، له فيها تصانيف أضعاف الناس يمزولتها لموالا لا تحصى منها :

(١) معجم الأدباء ٥٦/١٠ - ٥٧ ووفيات الأعيان ١٨٥/٢ والفيت للسجم ١٦/١ .

(٢) معجم الأدباء ٥٧/١٠ وغلرات النعب ٤٣/٤ .

(٣) معجم الأدباء ٥٩/١٠ وروكلمان ٥/٥ .

(٤) وفيات الأعيان ١٨٥/٢ والفيت للسجم ١٦/١ وغلرات النعب ٤٢/٤ .

(٥) وفيات الأعيان ١٨٩/٢ والفيت للسجم ١٦/١ .

(٦) معجم الأدباء ٥٧/١٠ - ٥٨ .

(٧) وفيات الأعيان ١٨٩/٢ والفيت للسجم ١٦/١ وغلرات النعب ٤٢/٤ .

جامع الأسرار ، وتركيب الأنوار ، وحقائق الاستبهادات ، وذات الفوائد ، والرد على ابن سينا في إبطال الكيمياء ، ومصايح الحكمة ، ومفتاح الرحمة^(١) وله ديوان شعر .
مكائنه الشعرية :

لقد امتلك الطغرائي عاطفة جياشة ومقدرة على تصوير تجاربه في الحياة ، وقصيدته اللامية خير دليل على ذلك ، ففيها يقول الصنفي^(٢) : أما فصاحة لفظها فيسبق السمع إلى حفظها ، وأما انسجامها فيطوف منه بخمر الأنس جامها ، وأما معانيها فنزهة معانيها ، وأما قوافيها فتذهب للقوى فيها ، وأما شكواها فترض الأكباد في الأجسام ، وأما إغراؤها فيوجب الوثوب على الأسد في الأجسام ، وأما عزلها فما تذكر معه نغمات الأوتار ، وأما مثلها فما هي إلا كالمصايح في المساجد ذات الأنوار ، كأن ناظمها غاص في البحر فأتى بالدرر منضودة أو ارتقى إلى السماء فجاء بالدراري من الأفق مصفودة .

كما كانت لديه القدرة على تصوير المواقف المختلفة في حياته لامتلاكه ناصية اللغة ، قال عندما بلغ سبعا وخمسين سنة وقد جاءه مولود :

هَذَا الصَّبِيرُ الَّذِي وَالَى عَلَى جَبْرِي قَرُّ عَيْبِي وَكَبْنُ زَادٍ فِي فَيْرِي
سَبْعَ وَخَمْسُونَ لَوْ مَرَّتْ عَلَى حَجَرٍ لَهَا تَأْثِيرُهَا فِي ذَلِكَ الْحَجَرِ^(٣)

ولما عزم السلطان محمود على قتله أمر به أن يُشَدَّ إلى شجرة ، وأن يقف تجاهه جماعة بالمسهام ، وأن يقف إنسان خلف الشجرة يكتب ما يقول ، وقال لأصحاب المسهام : لا ترموه حتى أثير إليكم فوققوا ، والمسهام موقوفة لرميه فأنشد الطغرائي في تلك الحالة :

وَلَقَدْ أَقْبَلْتُ لِمَنْ يُشَدُّ مِنْهُمُ تَحْوِي وَأَطْرَافُ الْمَتِيَّةِ شُرُغُ
وَالْمَوْتُ فِي لَحْظَاتٍ لَحُورَ طَرَفِهِ نَوْبِي وَقَلْبِي ذَوْكُ يَنْقَطِعُ
بِاللَّهِ قَتْلُ عَنْ قَوْلِي هَلْ يَرَى فِيهِ لَغَيْرِ هَوَى الْأَحْيَةِ مُوَضِّعُ
أَهْوَنُ بِهِ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِي طَيْفِهِ عَهْدُ الْحَبِيبِ وَسِرَّةُ الْمَمْنُونِ^(٤)

(١) معجم الأدباء ٥٨/١٠ .

(٢) الغيث للسهم ١٠/١ .

(٣) وفيات الأعيان ١٩٠/٢ وخرنات الذهب ٤٣/٤ .

(٤) معجم الأدباء ٥٩/١٠ .

فرق له وأمر بإطلاقه ، وهكذا كان تأثير شعره على أعدائه .
ويجمل الصفدي رأيه في شعره قاتلاً^(١) : " فأما شعره فعبر الشعري العبور علو عبارة
وسمو استعارة وسموق راية وشروق نية وتنايق مقصد وغاية وتنايب بداية ونهاية"
مقتله :

لما جرى القتال بين السلطان مسعود بن محمد وأخيه محمود بالقرب من همدان ،
وكتت النصر لمحمود ، فأول من أخذ الأستاذ أبو إسماعيل وزير مسعود ، فأخبر به وزير
محمود وهو الكمال نظام الدين أبو طالب علي بن أحمد بن حرب السُمَيْرِي ، فقال للشهاب
أسعد ، وكان طغرانياً في ذلك الوقت نيابة عن النصير الكاتب : هذا الرجل ملحد يعني
الأستاذ فقال وزير محمود : من يكن ملحداً يُقتل ، فقيل ظلماً^(٢)
وكانت هذه الواقعة سنة ثلاث عشرة وخمسمائة ، وقيل : إنه قتل سنة أربع عشرة .
وقيل : خمس عشرة ، وقيل : ثمانى عشرة ، وقد جاوز ستين سنة^(٣) .

لامية العجم

تساؤلات كثيرة تتبادر إلى الذهن حول هذه التسمية
لماذا سميت هذه القصيدة بلامية العجم ؟ ومتى عرفت بلامية العجم ؟ ومن أسماها بهذه
التسمية ؟ هل لأنها كتبت بلغة العجم ، أو لأن صاحبها من العجم ؟
إذا كان صاحبها الطغراني من العجم الفرس ، هل يصح وصفها بلامية العجم وتكتب
باللغة العربية ؟
لماذا لم تُسمَّ هذه القصيدة بلامية الطغراني مثلاً سميت كثير من القصائد المشهورات
لبعض الشعراء مثل : دالية النابغة الذبياني ، وبائية ذي الرمة ، ولامية الأعشى ، وبائية
السيد الحميري ، ولامية الصفدي ، ولامية ابن الوردي ، ولامية ابن المقري .

(١) الغيث المسحوم ١٨/١ .

(٢) وفیات الأعيان ١٨٩/٢ وشغرات النعب ٤٢/٤ .

(٣) وفیات الأعيان ١٩٠/٢ وشغرات النعب ٤٢/٤-٤٣ والأعلام ١١٨/٧ .

لقد نسبت هذه القصائد إلى أصحابها ، ومن المؤكد أن الذين نسبوها ليسوا أصحابها ، وإنما من قام بدراستها وشرحها من العلماء .

وإذ استعرضنا الأقوال التي تقرّبنا من الإجابة على هذه التساؤلات ، نقول : لقد عرفت هذه القصيدة بلامية العجم قديماً فأول شراحها المعكري (ت سنة ٦١٦هـ) يضع عنواناً لشرحه قائلاً^(١) : " كتاب شرح لامية العجم " ، وفي النهاية يقول^(٢) : " آخر شرح لامية العجم لأبي بقاء المعكري " ، ولما ياقوت (ت ٦٢٦هـ) فيقول^(٣) : " ومن شعر مؤيد الدين الطغراني قصيدته التي تدلولها الرواة وتلقاها الألسن المعروفة بلامية العجم " ، ويقول ابن خلكان^(٤) (ت ٦٨١هـ) وابن العماد^(٥) (ت ١٠٨٩هـ) : " والطغراني المذكور له ديوان شعر جيد ومن محاسن شعره قصيدته المعروفة بلامية العجم ، وكان صعلها ببغداد في سنة خمس وخمسمائة يصف حاله ويشكو زمانه " .

واستمر شراح القصيدة يذكرّون هذا الاسم فالصفي^(٦) (ت ٧٦٤هـ) يقول : " فإن القصيدة للموسومة بلامية العجم ... " ويقول^(٧) في موطن آخر : " وللطغراني المذكور ديوان شعر جيد ، ومن محاسن شعره قصيدته المعروفة بلامية العجم " ، وأما الهميري^(٨) (ت ٨٠٨هـ) فعنوان شرحه " شرح لامية العجم " ويقول^(٩) في موطن آخر : " فإن

(١) شرح لامية العجم للمعكري ق ١ ب .

(٢) شرح لامية العجم للمعكري ق ١٨ ب .

(٣) معجم الأدباء ٥٩/١٠ .

(٤) وفیات الأعيان ١٨٥/٢ .

(٥) شذرات الذهب ٤٢/٤ .

(٦) الفيت للسجم ١٠/١ .

(٧) الفيت للسجم ١٦/١ .

(٨) شرح لامية العجم للهميري ق ١ أ .

(٩) شرح لامية العجم للهميري ق ١ ب .

القصيدة الموسومة بلامية العجم رحم الله ناظمها .. " ، ويحرق اليمني^(١) (ت ٩٣٠هـ) يقول : " فإن القصيدة للفريدة المشهورة بلامية العجم .. " .

إن هذه القصيدة قد كتبت بلسان عربي مبين ، فهي لم تكتب بالفارسية وترجمت إلى العربية ، إنها بحق من روائع الشعر العربي ، وقد تناولها الشراح بتفسير وتوضيح مفردات القصيدة ومعانيها كما قاموا بإعراب ألفاظها .

يقول الصفدي^(٢) : " وأما هذه القصيدة للامية ، فإنما سميت لامية العجم تشبيها لها بلامية العرب لأنها تضاهيها في حكمها وأمثالها . ولامية العرب هي التي قالها الشنفرى وأولها :

اَقْبِمُوا بَنِي أُمِّي صُنُوفُورَ مَطْلِكُمْ فَبَنِي إِلَى قَوْمِ سَوَاقِمْ لَامِيْلُ

وقد روى عن أمير المؤمنين عرين الخطيب - رضي الله عنه - أنه قال : علموا أولادكم لامية العرب فبها تعلمهم مكارم الأخلاق . ورأيت لها شرحاً حسناً تاماً المقاصد كثير الفوائد ، وهو مجلد جيد وحسبك أن الناس قالوا في هذه القصيدة : إنها لامية العجم في نظير تلك بمعنى إن كان للعرب قصيدة لامية مشهورة بالأدب والأمثال والحكم ، فإن للعجم لامية مثلها تناظرها ، وإضافة الشيء إلى شيء مشهور أو عظيم يدل على شرف المضاف . ألا ترى قوله تعالى : {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ^(٣) فَشَرَفَ لَهُمْ مِنْ قَوْلِهِ : " والملائكة لإضافتهم إليه " .

وقد اعترض الدماميني على الصفدي قائلا^(٤) : " أما الإضافة الواقعة في قولهم : لامية العرب فمشعرة بالتعظيم والشرف للمضاف من جهة شرف المضاف إليه ، إذ العرب هم أهل اللسان المبين الراسخون أقداً في البلاغة مهرة للبيان ، وفرسان الكلام ، وجهابذة الفصاحة ، فلا جرم أن إضافة المقول إليهم توجب تشريفاً له وتأييهاً لشأنه ، وأما للعجم

(١) شرح لامية العجم لبحرق اليمني في ١/ص ب .

(٢) الغيث للسجسم ٢٧/١ .

(٣) سورة البقرة ٩٨/٢ .

(٤) نزول الغيث في ٣ .

فليسوا بهذه المثابة ، ولا قريب منها بل هم أبعد الناس عن الفصاحة ، وأقلهم تحصيلاً لمملكة اللسان القويم ، لا ينكر ذلك إلا جاهل أو معاند ، ومن يكون بهذه الصفة فكيف تكل الإضافة إليه على شرف ، ولو قيل بدالاتها على العكس لكان صواباً .

وقد رد الأقبسي اعتراض النمليني بقوله^(١) : " ولا يتعل متعل من سياق كلام الصفي في هذا المقام تفصيل العجم على العرب لساناً حتى يصح هذا التشنيع ، وكفى بقوله تشبيهاً لها بلامية العرب ، والمشبه به عن طمأء البلاغة حقه أن يكون أبلغ من المشبه غالباً .

ولما من جهة الإضافة بالأمر المستعظم المستغرب منها في مقصوده ، وما دل عليه كلامه إن العجمي إذا ضاهاى العربي بلاغة وفصاحة ولساناً عربياً وحكماً معنوياً كان ذلك بالغاً معنى التعظيم والشرف ، فهذا ما قصد من معنى تعظيم الإضافة في هذا المقام ، ولا يشك في هذا من له معرفة بأساليب الكلام .

يبقى احتمال واحد لتسميتها بلامية العجم ، وهو كون صاحب هذه القصيدة من العجم فهو من أصبهان .

وفي ظننا أن الذي سمي هذه القصيدة بلامية العجم هو الطغراني نفسه صاحب القصيدة ، ليناله الشرف والشهرة بمقارنته بالشنفرى صاحب لامية العرب ذي الشهرة العالية ، ولتي يقول فيها عمر بن الخطاب - رضي الله عنه : " علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق " .

شروح لامية العجم

لقد حظيت هذه القصيدة بشروح كثيرة ، ولقيت اهتماماً من الأدباء والنحاة على حد سواء ، وهي :

١- شرح لامية العجم ، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري^(٢) (ت ٦١٦هـ)

(١) تحكيم العقول بأقول البدر بالزول ق ١٢ - ب .

(٢) بروكلمان ٧/٥ .

- ، وهو هذا الشرح الذي نقوم بتحقيقه .
- ٢- شرح لامية العجم ، ليوسف المالكي^(١) ألفه حوالي (٧٥٠هـ) .
- ٣- الغيث المسجوم في شرح لامية العجم ، لأبي الصفا صلاح الدين خليل بن أبيك الصفيدي (ت ٧٦٤هـ) ، والكتاب مطبوع .
- وقد اختصره عدد من العلماء ، وهم :
- أ- محمد بن عباس البدراني^(٢) ، ويوجد مخطوط لهذا المختصر في برلين ٣١٢٣ ، ٦٠٤٤ .
- ب- أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى النميري (ت ٨٠٨هـ) ، وقد قمنا بتحقيقه ونشره .
- ج- عبده بني باباد^(٣) ، ويوجد مخطوط لهذا المختصر في جوتا ٢٢٤٩ .
- د- محمد بن الخليل الكازروني^(٤) ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في المكتب الهندي ٨٠١ رقم ٣ .
- هـ- جلال الدين محمد بن أحمد المصري المحلي^(٥) (ت ٨٦٤هـ) ويوجد مخطوط لهذا المختصر في مدريد ٢٢٤ : ١ .
- و- وهناك مختصرات أخرى لمجاهيل^(٦) .
- ٤- خزل الغيث على الغيث ، لبدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني^(٧) (ت ٨٢٧هـ) ويوجد مخطوط لهذا الشرح في لينن ٦٥٧-٦٥٨ وباريس ٣١٢٤ والإسكوريال ثان ٥٦٠

(١) بروكلمان ٧/٥ .

(٢) بروكلمان ٨/٥ .

(٣) بروكلمان ٨/٥ .

(٤) بروكلمان ٩/٥ .

(٥) شذرات الذهب ٣٠٣/٧-٣٠٤ و بروكلمان ٩/٥ .

(٦) بروكلمان ٩-٨/٥ .

(٧) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ و بروكلمان ٩/٥ والأعلام ٥٧/٦ .

- ٣٢٥ ، ١ ، ونقد هذا للشرح نور الدين علي بن محمد الأقبيري^(١) (ت ٨٦٢هـ) وهو بعنوان "تحكيم العقول بالقول البدر بالنزول" ويوجد مخطوط له في باريس ٣١٢٥ .
- ٥- شرح لامية العجم ، لأبي القتيح بهاء الدين محمد بن أحمد الأبيشيبي المحلي^(٢) (ت ٨٥٢هـ) ويوجد مخطوط لهذا للشرح في برلين ٧٦٦٦ .
- ٦- شرح لامية العجم ، لأبي يحيى زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي المصري للشافعي^(٣) (ت ٩٢٦هـ) ، ويوجد مخطوط لهذا للشرح في الجزائر ١٨٥٥ .
- ٧- شرح لامية العجم ، لمحمد بن عمر بن مبارك الحميري الحضرمي الشهير ببهرق^(٤) (ت ٩٣٠هـ) ، ويوجد مخطوط لهذا للشرح في برلين ٧٦٦٨-٧٦٦٩ والقاهرة أول : ٥٩٥ ولدى مصورة عنها .
- ٨- نبذ للعجم على لامية العجم ، لجلال بن خضر الحنفي^(٥) ألفه سنة (٩٦٦هـ) ، ويوجد مخطوط لهذا للشرح في أستانبول : لوبسالا ١٣٧ والمتحف البريطاني ثان ١٠٥٧ .
- ٩- إيضاح المبهيم من لامية العجم ، لأبي جمعة سعيد بن مسعود الصنهاجي المراكشي^(٦) (ت بعد ١٠١٦هـ) ويوجد مخطوط لهذا للشرح في الرباط ٣٧٦ د ، ولدى الباحثين مصورة عنه .
- ١٠- شرح عبد اللطيف بن عبد الرحمن النزيللي اليميني^(٧) بخط المؤلف في سنة (١٠١٨هـ) ويوجد مخطوط لهذا للشرح في أيا صوفيا ٤١١١ .

(١) بروكلمان ٨/٥ وشنرات الذهب ٣٠١/٧ والأعلام ٩-٨/٥ .

(٢) بروكلمان ٩/٥ والأعلام ٣٣٢/٥ .

(٣) بروكلمان ٩/٥ والأعلام ٤٦/٣ .

(٤) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ و بروكلمان ٩/٥ والأعلام ٣١٦-٣١٥/٦ .

(٥) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ و بروكلمان ٩/٥ .

(٦) كشف الظنون ١٠٣٨/٢ و بروكلمان ٩/٥-١٠ وفهرس المخطوطات لمصورة بمعهد للمخطوطات العربية الجسزء

الأول الأدب القسم الثاني ١٠١ .

(٧) بروكلمان ١٠/٥ .

- ١١- اجل المبهمة والعجم ، لطفي بن القاسم الطبري^(١) ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في القاهرة ثان ٨٨:٧ وجملة برسلو .
- ١٢- الغيث المنسجم ، لعبد الرحمن الشافعي الحلبي الطواتي الطبيب وهو مطبوع على هامش كتاب نفحة الأزهار لعبد الغني للنبلسي في بولاق ١٢٩٩هـ .
- ١٣- قطر الغيث ، لعبد الرحمن الحلواني^(٢) ، ويوجد مخطوط لهذا الشرح في برلين Oct ١٨٤٣ رقم ٢ .
- ١٤- شرح لامية العجم ، لزين العابدين بن محي الدين بن ولي الدين الأنصاري السنيكي^(٣) (ت ١٠٦٨هـ) .
- ١٥- شرح لامية العجم ، لأيوب بن موسى الكفوي^(٤) ، يوجد مخطوط لهذا الشرح في الموصل ٤٩ رقم ٤٤ ؛ ٣١ رقم ١٢١ ، ٢ .
- ١٦- تحفة التراثي للامية الطغرثي ، لمحمد علي أفندي المنياوي (ت ١٣٣٥هـ) ، وهو مطبوع في بولاق سنة ١٣١١هـ .
- ١٧- شرح لامية العجم ، لمجهول^(٥) ، يوجد مخطوط لهذا الشرح في برلين ٧٦٧١ .
- ١٨- حلاك الشيم بحل معاني لامية العجم ، لعبد الوهاب بن صدقة بن عبد ربه الحجازي^(٦) ويوجد مخطوط لهذا الشرح بدار الكتب المصرية ولدي مصورة عنه .
- منهج المراكشي في شرحه :
- ١- بدأ المراكشي بمقدمة طويلة تحدث فيها عن النقاط التالية :
- أ- الحمد لله ولأنشاء عليه ، والصلاة والسلام على رسوله .

(١) بروكلمان ١٠/٥ .

(٢) بروكلمان ١٠/٥ .

(٣) بروكلمان ١٠/٥ والأعلام ٦٥/٣ .

(٤) بروكلمان ١٠/٥ .

(٥) بروكلمان ١٠/٥ .

(٦) فهرس المخطوطات بدار الكتب المصرية ١٠٤/٣ .

ب- ثم وصف قصيدة لامية العجم للطغرائي فقال^(١) : " اشتمل عقدها من نفيس المعاني على درر مكتونة ، وافتنم في سلكها جواهر من عيون اللطائف ، كانت عن أيدي الإبتذال مصنوعة مع الجزالة والحلاوة في اللفظ والمعنى ... "

ج- ثم تحدث عن سبب شرحه لها بأن شارحها لم يشفوا غليل المتأمل فمن مقصر مخل ومن مطول ممل .

د- ثم وصف حاله عند شرحه لها فقال^(٢) : " فقد جمعته وأنا مشتت البال لتجرع من خصص للذهر كزوم البلبال .. " .

هـ- سبب تسميته لشرحه بـ " إيضاح المبهم من لامية العجم " .
و- إهداؤه للشرح للسلطان الأعظم أبي العباس أحمد بن أبي عبدالله محمد الشريف الحسيني وذكر طرفاً من سيرته .

٢- للزم المراكشي في شرحه ترتيب البيات كما وردت في نص القصيدة .

٣- تناول في شرحه لأبيات القصيدة النقاط التالية بالترتيب :

اللغة والصرف ثم المعنى ويتبعه بآيات من الشعر ثم البلاغة وأخيراً الإعراب .

٤- يقوم بتفسير المفردات اللغوية دون استثناء ثم يناقش الأمور الصرفية عند تفسيره لهذه المفردات فيعرض لأنواع الجموع وتصاريفها ومشتقاتها ، فمثلاً في البيت الرابع :

نَامَ عَنِ الْأَهْلِ صَقَرُ الْكَفِّ مَنَقَرَةً كَالسَّيْفِ عَرِيٍّ مَنَسَاءً عَنِ الْخَلِّ

يقول^(٣) : " اللغة نام اسم فاعل من نأى بنأى نائياً فهو نام ، وإنما حذف لامه استقلاً للضمة عليها كما تحذف استقلاً للكسرة في نحو مررت بقاض ، ولذا ترد مع الفتحة لاختفائها كرايت قاضياً ونائياً ، لا يقال : إن هذا الفعل أعني نأى بنأى خارج عن القياس كابى يابى ؛ لأننا نقول : هو جار على قيسه ؛ لأن الموجب لفتح عينه كونه حرف حلق كما في سأل بعينه .

(١) إيضاح المبهم ب١ .

(٢) إيضاح المبهم ٢٢ .

(٣) إيضاح المبهم ١٤ ب - ١٥ .

الأهل: شبيرة الرجل ونحو أقرابته ، وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه، وقد يجمع على أهلين وأهلات وعلى أهل .

الصُّقْرُ: الخالي ، وهو اسم فاعل أو صفة مشبهة به من صفر الزق أو الإناء ، صُقِرَا إذا خلا مما كان فيه ، قال امرؤ القيس :

وَلَوْ أَذْرَكْتُكَ صُقْرَ الوطابِ(١)

أي خلا جسمه من الدم ، وهو كناية عن الموت .

الكُفُّ معروف ، والجمع في القلة لكف ، وفي الكثرة كفوف .

مُتَفَرِّدٌ: اسم فاعل من انفرد انفردا إذا احتزل الناس مقبلا على التفكير فيما هو بصدد .

السَّيْفُ: معروف بجمع في القلة على أسيف ، وفي الكثرة على سيوف .

عُرِّيَ: من التعرية ، وهو التجرد ، يقال : عراه تعرية ، وقد عَرِيَ عُرْيَا وَعُرِيَةً وَعُرُوَةً إذا صار عريفاً .

مَتَّاءٌ: متنا الظهر والسيف ما لكتف صليهما من عن يمين وشمال .

الْخِلَالُ: بكسر الخاء وفتح اللام الأولى - جمع كثرة لخله ، وهي بطانة منقوشة بالذهب ونحوه ، وكانوا يجعلونها غيثا لأجفان السيوف ، وقيل : هي جفنة نفسه .

٥- يذكر المعنى الإجمالي للبيت ثم يُعَبِّع على المعنى بأبيات من الشعر أو حكاية من الحكايات أو مثل من الأمثال ، فمثلا في البيت التاسع والعشرين :

حُبُّ السَّلَامَةِ يَنْتِي هَمَّ صَاحِبِهِ عَنْ الْمَعَاقِبِ وَيُفْرِي الْمَرْغَ بِالْكَسَلِ

يقول (٦) : والمعنى : إن حب الرجل للسلامة من المكاره ، وتوقيه للمعاطب مما يرد عزمه عن الوصول إلى أنواع المعالي والمكاسب ؛ لأنها لا تتال إلا بركوب متن الخطر ، ويفريه على الكسل الذي لا يفوز معه إلا بالذل والفقر فلينبذه وراء ظهره ، ولا تجعله قدوة

(١) هذا عجز بيت لأمرئ القيس في ديوانه ق ٢٣/١٣٨ ص ١٣٨ ، وصدره :

وَأَقَاتَهُنَّ عَيْلًا حَرِيضًا

والبيت في لسان العرب (صفر) ٢٤٥٩/٤ .

(٢) إيضاح للمبهم ١٧٤ - ب .

في شيء من أمرك ، وهذا باب عند العرب من العزة والألفة واسع ، فإن الرجل منهم كان يعرض نفسه لأنواع المقتلات ويؤثر سبيلها على المرفهات ليكتسب المدح ، ولو بعد موته ، ويخلد مجده في صحائف الذكر ، ولو بعد مضيه وقوته ، فكانوا يتمثلون لأنفسهم بمثل هذا الكلام في مواطن الحرب ، ويرتجزون به في مواقع الطعن والضرب ، ويروى أن معاوية بن أبي سفيان قال كلما همت نفسي بالفرار يوم صفين لتمثل لها بقول عمرو بن الإطنابة أو الحطيئة :

قُولْ لَهَا إِذَا جِئْتِ وَأَجِئْتِ مَكَانَكَ ثُخْمَدِي أَوْ تُسْتَرِجِي

ومثله قول الحصين بن الحمام المري ، وكان يسمى حامي الصنم :

تَلَحُّزْتُ اسْتَلْقِي الْحَيَاةَ فَلَمْ أَجِدْ لِنَفْسِي حَيَاةَ مِثْلِ أَنْ أَتَقَدَّمَا

وقال قطري بن الفجاءة المازني التميمي ، ويكنى أبا نعام ، وكان من فرسان الخوارج ومن أجادهم سلموا عليه بالخلافة بعد موت الزبير بن علي السليطي الليثي سنة أربع عشرة :

لَا يَزْكُرُنْ أَحَدٌ إِلَى الْإِجْمَامِ	يَسُومُ الْوَعَى مَخْوُلاً إِيْجَامِ
وَلَقَدْ أَرَأَيْتِي لِلرَّمَا حَ ذَرِيْلَة	مِنْ عَن يَمِينِي مَرَّةً وَأَمَامِي
حَتَّى خَضَبْتُ بِهَا تَحْدَرُ مِنْ نَبِي	أَكْثَافَ مَرْجِي وَعِجَانِ إِيْجَامِ
ثُمَّ الصَّرَقْتُ وَقَدْ أَصْبَتْ وَكَمْ أَصْبَتْ	جَدَعُ لِلْبَصِيرَةِ قَارِخِ الْإِقْدَامِ (١)

٦- بعد ذكره للمعنى يقوم بتوضيح المسائل البلاغية في البيت ، ومنها :

أ- المجاز العقلي ١٥ ؛ والمجاز المرسل ٢٣ ب ؛ ٣٧ ب

ب- الاستعارة التبعية ٢٣ ، والاستعارة التخيلية ٤١ ؛ والاستعارة التصريحية ١ ص ب - ١٥٢ ، وترشيح الاستعارة ١٥٢ .

ج- التشبيه ١٥ ب

د- المقابلة ١٣٢ - ب

هـ- حسن التخلص ٢٩ ب

(١) الأبيات لقطري بن الفجاءة في ديوان الخوارج ق ٢٢٦/١-٢ ص ١٧١-١٧٢ .

و- المحسنات للبيعية ١٣ ؛ ص ب ؛ ٣٧ ب

فمثلاً في البيت الثالث عشر :

والركب ميل على الأكل من طرب
صاح ولحز من خمز الهوى ثمل

يقول^(١) : " وصاح : مجاز مرسل من استعمال المطلق في المقيد .

وخمز الهوى : إما من التشبيه المؤكد لو من الاستعارة بالكناية ، وعليه فنذكر الصاحي والثلل ليهام ، وتكثير صاح وثلل للجنس لا للأفراد " .

وفي البيت من المحسنات المعنوية الطابق بين صاح وثلل ، مع التقسيم وهو أن يجمع المثلثات متعددة تحت حكم ثم يقسمه ، وقد حكم على الركب بأنهم ميل على الأكل ثم قسمهم إلى طرب من شدة الحزن ، صاح من النوم ، وإلى ثمل نشوان من مقاسات السهر ومخامرة النوم .

وحكم الإجماع ما زال منسحباً على البيت ؛ لأنه يشير بفحواه إلى أن هذا كان في آخر الليل ، وإتهم ينتظرون الصبح لقد انتظارا أطوله ؛ لأن النوم أكثر ما يتسلط على السائرين في الليل عند انتظار الفجر آخره .

٧- أكثر ما يكون اهتمامه في هذا الشرح بالنحو ، وفيه يناقش النقاط التالية:

أ- قد يكتفي بإعراب مفردات البيت كما فعل في البيت الخامس ، وهو لا يترك كلمة إلا ويقوم بإعرابها .

ب- يهتم بإعراب الجمل ، ففي البيت السابع :

وَضَجَّ مِنْ لَهَبٍ يَضْوَى وَعَجَّ لَمَّا
الذي ركبني ولجَّ الركب في عجلي

يقول^(٢) : " وَضَجَّ : فعل ماض ... والجملة مستأنفة لكونها معطوفة على الجملة التي

بعد حتى الابتدائية .

وَعَجَّ : يتعلق به ...

(١) إيضاح المعجم ٣٧ ب .

(٢) إيضاح المعجم ٢٣ ب-٢٤ .

جملة " التي " من الفعل المضارع وفاعله المستتر فيه وجوبا صلتها ، والعائد محذوف حذفاً مطرداً لكونه ضمير نصب ...

وجملة " لَجَّ الركبُ " من فعل وفاعل معطوفة على التي قبلها ، ولا يخفى أنه لا محل لشيء من هذه الجملة ، وإنما عطفها بالولو للدلالة على اشتراكها في الغرض الذي ساقها له ، والمناسبة المسوغة لعطف الجملة ظاهرة في كل من المسند إليه والمسند في جميعها ، فلا نطول بتفصيل " .

ج- يكثر من تحديد الأمور التالية :

١- اللام هل هي للجنس أو للعهد .

٢- نوع الإضافة محضة أو غير محضة .

٣- معاني الحروف .

٤- نوع الجمع .

ففي البيت الخامس والعشرين :

يُنْثَنَى لِلْبَيْغِ الْعَوَالِي فِي بَيُوتِهِمْ يَنْهَلَةُ مِنْ غَدِيرِ الْخَمْرِ وَالْعَسَلِ

يقول^(١) : " لَنْ يُنْثَنَى : نائب الفاعل ، وهو مضاف لإضافة محضة بمعنى اللام إلى العوالي ، المعروف بلام الجنس أو العهد ، وإنما حذف الفاعل على الوجهين الأولين للخوف عليه ، أو للعلم به على الوجه الثالث ، وإن أردت بلديغ معناه الحقيقي فأضافته إلى العوالي محضة بمعنى في ...

يَنْهَلَةُ : يتعلق ببشفي ، والباء فيه للسببية عليه أيضاً .

من غدير : يتعلق بنهلة ، ومن للتبعيض ، ويحتمل أن يتعلق بمحذوف على أنه نعت لنهلة ، ومن للبيان أو للابتداء ، وهو مضاف لإضافة محضة بمعنى اللام إلى الخمر مضاف إليه ما قبله .

والعسل : معطوف عليه ، واللام فيها للحقيقة ، وهي لام الجنس ، وقد يفرق بينهما بأن لام الحقيقة هي ما أشير بها إلى نفس ماهية المسمى ومغزولته المتحدة في الذهن مع قطع

(١) إيضاح إليهم ١٦٤-ب .

النظر مما صدق عليه من الأفراد في الخارج ، وإن لام الجنس هي ما تشير بها إلى معهود في الذهن مع ملاحظة تعدده في الخارج ، وأما لام الاستغراق فهي ما تشير بها إلى جميع أفراد الجنس ، ونحوها كل مضاف إلى نكرة .

د- يقوم بإعراب الروايات المختلفة للبيت ، ففي البيت الخامس عشر :

تَلَامُ عَلَيَّ وَعَيْنُ الثَّجَمِ سَاهِرَةٌ وَتَسْتَحِيلُ وَصَيْغُ اللَّوْكَ لَمْ يَحُلْ

يقول^(١) : " ساهرة : يروي بالرفع على أنه خبر المبتدأ ، أو بالنصب على أن الخبر محذوف تقديره تراها أو تشاهدها ، وعليه فساهرة منصوب على الحال من مفعول الفعل المقدر .

هـ- يستخدم مصطلح الجملة الكبرى^(٢) كثيرا ، وهي الجملة المركبة من أكثر من جملة .

و- قد يعقب على بعض المسائل النحوية بما دار من حكايات عن للنحاة ، فمثلا يقول^(٣)

: " يحكى عن أبي بكر بن دريد - رحمه الله - أنه قال : حضرت مجلس أبي سعيد السيرافي ، ولم أكن أحضره قبل ذلك ، فجلست آخر المجلس حيث انتهى بي فقرأ عليه البيتان المنسوبان إلى آدم حين قتل قابيل هابيل ، وهما :

تَغَيَّرَتْ الْبِلَادُ وَمَنْ عَلَيْهِ
فَوَجَّهَ الْأَرْضَ مَغْبِرٌ قَبِيحٌ
تَغَيَّرَ كُلُّ ذِي لِسُونٍ وَطَفْعَمٍ
وَقُلُوبُ بَشَائِشَةِ الْوَجْهِ الْمَكِيحِ

فقال أبو سعيد : هذان البيتان ينسبان إلى صدر الدنيا ، وقد وقع فيهما الإقواء ، قال ابن دريد : فقلت : هنا وجه يخرجهما عنه ، قال : وما هو ؟ قلت له : أن ينصب بشائشة على التمييز ويرفع الوجه على أنه فاعل ، قل : ويحذف تنوين بشائشة كقراءة من قرأ : { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ }^(٤) بحذف تنوين أحد ، قال ابن دريد فقام أبو سعيد من مكانه لي أن لأخذني وأجلسني حوله واعتذر لي ، قلت : لله ذلك العصر ! ما أكثر إصناف أهله

(١) إيضاح البيهيم ٤١ ب .

(٢) انظر : إيضاح البيهيم ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٠ ب .

(٣) إيضاح البيهيم ٣٨ أ-ب .

(٤) سورة الإخلاص ص ١١٢/٢ - ٢ .

وأصرفهم بمقدار العلم وفضله على عكس ما عليه زماننا ، فإن الإنسان لو أيدى فيه نادره من الفوائد ، ويثيمة العلم من الفرائد قلبوا شمسها ظلمة لجلالة ومدبرة ، وردوها في وجهه عناداً ومكابرة ...^١

و- قد يتعرض لبعض المسائل النحوية باليسر والتفصيل ما لم نجده في كتب النحو المتخصصة مثل :

- ١- تعدد خبر المبتدأ ١١٦ - ب
- ٢- حتى الابتدائية ١٢٢
- ٣- القطع في النعت ٣٠ ب
- ٤- شروط جملة الحال ، ومواضع ذكر ولو الحال وحذفها ٣٤ ب - ٣٦ ب
- ٥- مواضع كسر همزة إن وفتحها ٤٧ أ - ب
- ٦- مواضع حذف المنعوت والنعت ٤٨ ب
- ٧- لو الشرطية ٧٢ ب - ٧٣
- ٨- روابط جملة الخبر بالمبتدأ ٧٥ - ٧٦
- ٩- إن الشرطية والجزم بها ٧٧ ب - ٧٨
- ١٠- لفتران جواب الشرط بالفاء ٧٨ ب
- ١١- العامل في فعل الشرط وجوابه ٧٨ ب - ٧٩

فمثلاً في البيت السادس عشر :

فَهَلْ تُعِينُ عَلَى غَسِيٍّ هَمَمْتُ بِهِ وَلَقِيَّ يَزْجُرُ أَحْيَاتَا عَنْ الْقُشَلِ

يقول^(١) : هل : حرف استفهام لطلب التصديق تتخل على الجملة الفعلية كقوله تعالى { هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ }^(٢) وكقولك : هل يجيء أخوك ، وعلى الاسمية المنعقدة من اسمين كقوله تعالى { فَهَلْ لَّكُم مَّا تَكْفُرُونَ }^(٣) ولهذا يمتنع دخولها على الاسمية

(١) إيضاح للمهم ٤٣ ب - ٤٤ أ .

(٢) سورة الإنسان ١/٦٧ .

(٣) سورة الأنبياء ٨٠/٢١ .

التي خبرها فعل نحو : هل صرو قلم ، فإن قيل : فما الفرق بين ما إذا كان الخبر اسماً فيجوز دخولها عليه ، وبين ما إذا كان فعلاً فيمتنع ؟

قلنا : فرقوا بينهما بما روى عن سيبويه من أن هل بمعنى قد ، وأصلها أهل كقوله :

أهل رأوتنا يستحق القاع ذي الأكم (١)

لكنهم تركوا الهمزة قبلها ، لأنها لا تستعمل إلا في الاستفهام ، وهي على هذا مختصة بالدخول على الفعل كقد ، ثم لما تضمنت معنى الاستفهام بعد حذف حرفه ازداد طلبها الفعل قوة ، فإذا رأته في حيزها حلت إليه ، وطلبت عناقه ، ولم ترض بأن يفرق اسم بينهما ، بخلاف ما إذا لم تره في حيزها ، فبقها تسلمت عنه ذاهلة بغيره " .

ز- أكثر من يتعرض للمسائل للخلافية بين البصريين والكوفيين ، ثم ييسط القول فيها مثل :

١- للعامل في المبتدأ ب٦

٢- للعامل في خبر المبتدأ ١٧

٣- للعامل في المضاف إليه ب٧ ؛ ١١ ؛ ١٤ - ب

٤- وزن الأول ١٨ - ب

٥- للعامل في المفعول به ٢٨

٦- عامل الجر للاسم بعد ولو رُبَّ ٣٠

٧- متعلق رب ٣١

٨- نيابة الجار والمجرور عن الفاعل ٣٣

٩- تشبيه إن بالفعل المتعدي أو الناقص ب٤٦ - ب - ٤٧

١٠- للعامل في التوابع ٦٨ - ب٦٩

فمثلاً في البيت التاسع :

وَالْأَهْرُ يَكْسِمُ أَهْلِي وَيَقْتَصِي مِنَ الْقِيَمَةِ بَعْدَ الْكَدِّ بِالْقَلْبِ

(١) هذا عجز بيت لزيد الخليل الطائي في شعره ق ١/٣٢ ص ١٥٥ وصدره :

سَائِلٌ فَوَكَّسَ تَرْجُوحَ بَشِيدَتَا

يقول^(١) : اطمأن أن العامل في المفعول به عند البصريين هو الفعل الذي يطلبه في المعنى، وهو الحق، وإنما جاز تعدده ؛ لأن طلب الفعل له إنما هو على وجه التعلق وجهاتها قد تختلف باعتبار المصدر والمفعول به وفيه وله ومعها بخلاف نسبتها إلى الفاعل التي هي على جهة الإسناد، فإنها متحدة، فإذا أسند للفعل إلى فاعله تم الاسناد، ومن ثمة لا يجوز أن يكون له فاعلان .

وقال القراء ولتباعه : للناصب له الفعل وللفاعل معاً ، قال الرضي : وليس ببعيد ؛ لأنه بإسناد أحدهما إلى الآخر صار فضلة .

وقال هشام ولتباعه : للفاعل وحده هو للناصب له ، قال الرضي : وهو قريب .
قال بعض شيوخنا : وفيما ذكره نظر إذ لا نسلم قرب الأول إلا في التمييز المفسر للنسبة ، ولا الثاني إلا في التمييز المفرد وحده " .

٨- يهتم بذكر المصادر التي ينقل عنها ، والتي تُكوّن بعضها من ثقافة ، وهي :
- قال صاحب اللآلئ ١٦ ؛ ١١٢ ؛ ١٨٠ .

- وقد فرق ابن السكيت في إصلاح المنطق ١٨ .
- والظاهر من كلام الزمخشري في المفصل ١١ ؛ ٢٠ ب .

- ما حكاه القاضي شمس الدين بن خلكان في وفيات الأعيان ١٢٤ .
- وجوزّه صاحب الكشف ٣٠ ؛ ولهذا تراه في كشافة ٣٤ ؛ تبعاً للكشاف ٥٢ ؛

وقد نبه في الكشف على حسنه ٦٠ .
- وفي القاموس ١١٢ ؛ ٤٠ ؛ ٥١ ؛ ٥٤ ؛ ٦٠ ؛ ٦٢ ؛ ٧٦ ب .

- كذا في محكم ابن سيده ٤٩ ؛ ٦٤ ب .
- كذا في الإيضاح ٥٢ .

- قاله ابن القطاع في أفعاله ٥٤ ، ٦٤ ب .
- ومن النوادر ما حكاه الفاضل الصنفي في كتابه المسمى بحلى النوادر على ما في

الصحاح من الشواهد ٥٧ .

(١) إيضاح إليهم ٢٨ .

- وقد ذكرني هذا الكلام ما حكاه ابن الشجري في أماليه ١٥٩ .
- قاله أبو العباس المبرد في الكامل ١٦٠ .
- ٩- يعتد بأراء سيبويه ، فهو لا يترك مسألة إلا وينكر رأي سيبويه فيها ، وأحياناً أخرى يكتفي برأي سيبويه ، وإليك نقوله عن العلماء حتى لبيت الثالث والثلاثين ، لنبيين مدى اطلاعه على آرائهم واستفادته منهم وتأثره بهم :
- أبو الحسن بن صغفور ١٣ ، أب ، ٦٠ ، ٧١ ، ٧٦ .
- سيبويه ١٧ ، أب ، ١١ ، ١٩ ، أب ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، أب ، ٥١ ، ٥٥ ، ٦٩ .
- ابن مالك ١٧ ، ١٤ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ب ، ٤٦ ، ٤٧ .
- الزمخشري ١٧ ، ١٨ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٤٦ .
- ابن للحاج ١٧ ، ٨ ، ٢٥ ، ٣٩ ، ب ، ٤٦ ، ٥٨ ، ٦٩ ، ٧٨ .
- أبو علي الثلوين ١٧ ، ٣٥ ، ٣٦ .
- الجزولي ١٧ .
- أبو الفتح عثمان بن جني ١٧ ، ١٤ .
- أبو بكر بن السراج ١٧ ، ١٤ .
- أبو اسحاق لزجاج ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٣٠ .
- أبو علي الفارسي ١٧ ، ١٦ ، ٦٤ ، ٦٩ .
- أبو العباس المبرد ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣٠ ، ٧٨ ، ب .
- الفراء ٨ ، ١٢ ، ٢٥ ، ٢٨ .
- ثعلب ٨ .
- أبو بكر محمد بن القوطية ١٣ ، ١٢ ، ٢٦ ، ٦٠ ، ٦٩ ، ٧٩ .
- أبو يعقوب المكاكي ١٥ ، ٢٧ .
- أبو الحسن الأخفش ١١ ، ٣١ ، ٦٤ ، ٦٩ ، ٧٩ .
- للخليل ١١ .

- أبو سعيد السيرافي ١٨ب ، ١٩ب ، ٣٨ب .
 - ابن كيومان ١٨ب .
 - يونس ٢٠ب .
 - أبو الحسن الأخضر ٢٠ب .
 - ابن درستويه ٢٢ب .
 - الصفدي ٢٣ب ، ٤٢ب ، ٤٦ب ، ٥٢ب ، ٥٣ب ، ٥٤ب ، ٥٧ب .
 - الكسائي ٢٥ب ، ٦٤ب .
 - هشام ٢٨ب .
 - ابن خروف ٣٦ب .
 - أبو بكر بن دريد ٣٨ب .
 - الأنلسي ٤٦ب .
 - أبو القاسم الميهدي ٥٥ب ، ٧١ب .
 - أبو محمد عبد الله بن هشام ٦٠ب .
 - يعقوب بن السكيت ٦٠ب .
 - قطب ٦٤ب .
 - أبو محمد القاسم بن علي الحريري ٦٥ب .
 - الرماني ٦٩ب .
 - البدر محمد بن أبي بكر الدماميني ٧٠ب .
 - أبو صمر المازني ٧٩ب .
- ومما نلاحظه على نقوله عن العلماء حرصه الشديد على ذكر اللقب والكنية للعالم الذي ينقل عنه ، ويعقب على ذكر العالم غالباً بعبارة رحمه الله .
- شخصية المراكشي :
- يتميز المراكشي بشخصية واضحة يعبر عن آرائه بقوة ، ويظهر ذلك في النقاط التالية :
- ١- كثيراً ما يستخدم أسلوب فإن قيل ... قلنا ، فمثلاً في البيت الثاني :

مَجْزِي لَغِيْرًا وَمَجْزِي أَوَّلًا شَرَحَ وَالشَّمْسُ رَادَ الضَّحَى كَالشَّمْسِ فِي الْفَلَكِ يَقُولُ (١) : فَإِنْ قِيلَ : يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْإِخْبَارُ "كَالشَّمْسِ فِي الْفَلَكِ" عَنْ قَوْلِهِ : "وَالشَّمْسُ رَادَ الضَّحَى" لَفْوَ ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِكَ : زَيْدٌ زَيْدٌ .

قلنا : ذلك غير لازم ؛ لأن مفهوم القيدين معتبر في صحة الحمل على أن هذا الكلام مع معتقدي للتغير والحمل في مثله مفيد مع القيد وبدونه ، وقد اجتمعا في قوله :
.....
لَمَّا هُوَ النَّجْمُ وَشِعْرِي شِعْرِي (٢)

ولما القول يكون قوله : والشَّمْسُ رَادَ الضَّحَى معطوفاً على قوله : كالشَّمْسِ فِي الْفَلَكِ ففساده واضح معنى وإعراباً .

٢- لا يترك مسألة إلا وله رأي فيها ، فقد يكون مرجحاً أو مصوباً أو مخطئاً ، ويدل على ذلك عباراته والتي منها :

- والمعنى الأول أولى ١٩ .

- وذلك مما يزيد ترجيحاً للمعنى الذي فسرنا به بيت الطغرائي ١٩ .

- والكلام قريب إلا أن الأول أظهر ١١٢ .

- والأصح الأول ؛ لأنها تمثلت به ١٢ ب .

- والأول أظهر ١٤١ .

- والأولى أن تجعله صفة لنهلة ١٦٧ .

- ولو : لولا اعتراضية لا عاطفة على الأصح ٧٢ ب .

- والمذهب الأول أسد ٧٣ ب .

- وهو أولى في المعنى ٧٣ ب .

ففي البيت الرابع :

نَامَ عَنِ الْأَهْلِ صَفَرٌ لَكُلِّ مَنَقَرَةٍ كَالْمَنَقَرِ عُرْيٍ مَنَاهُ عَنِ الْخَيْلِ

(١) لإيضاح للمبهم ١١ ب .

(٢) البيت لأبي التمام المحلي في ديوانه ق ١/٢١ ص ٩٩ .

يقول^(١) : " كالسيف يحتمل أن تكون الكاف اسماً في محل رفع على أنها خبر رابع من أنما المقتر وهو الراجح والمعول عليه ، ويحتمل أن تكون في محل نصب بفعل يدل عليه نام أو منفرد ، أي نابت أو فتردت مثل السيف ، ويضعف من حيث المعنى أن تكون حرفاً متعلقة بمحذوف على أنها خبر " .

٣- قد يستعرض المسألة ثم يبطل رأي العالم ، ففي البيت الثامن عشر :
فالحب حيث العدى والأسد رابضة
حول الكناس لها غاب من الأسفل
يقول الصغدي^(٢) : " رابضة : خبر عن المبتدأ المعطوف ، وسد هذا الخبر عن الأول ؛ لأن العدى في الشدة واللباس كاسد " .

يقول المراكشي^(٣) : " رابضة خبر ، والجملة في محل جر على أنها معطوفة على التي قبلها ، وقد جعل للفاضل للصغدي رابضة خبراً عن المبتدئين معاً ، وذلك منه بناءً على أن المراد بالعدي والأسد شيء واحد ، وذلك فاسد لما مر في المعنى ، ويزيد هنا أن العدى لا توصف بالريضة ، فلا يصح الحمل مع أن حمل الكلام على جملتين أولى كما يشهد به لتأمل الصديق " .

٤- تظهر شخصية المراكشي قوية في المسائل الخلافية بين النحاة ، ففي العامل في فعل الشرط وجوابه يقول^(٤) : " فعل الشرط وجوابه مجزومان بأداة الشرط عند أكثر البصريين ؛ لاقتضائها إياهما ، ولربطها إحدى الجملتين بالأخرى حتى صارتا كالواحدة .
وذهب أبو العباس المبرد واتباعه أن فعل الشرط مجزوم بأداته ، وهما جازمان لفعل الجواب ؛ لأنهما صارا كالشيء الواحد لضعف الحرف عن العمل في فعلين . وهذا للتعليل ضعيف ؛ لأن المعيار في العمل الاقتضاء ، ولهذا تنصب أن المشددة للنون الاسم ، وترفع الخبر مع ضعفها اتفاقاً " .

(١) إيضاح للمهم ١٦ .

(٢) الفتح للمسم ٣٨٣/١ .

(٣) إيضاح للمهم ٥٣ ب .

(٤) إيضاح للمهم ٧٨ ب - ١٧٩ .

ونقل عن الأخفش أن العمل في الشرط هو الحرف ، وفعل للشرط وحده هو الجازم للجواب ، وهذا ضعيف أيضا ، لأنه لم يثبت في لغة العرب عمل الفعل الجزم لا مستقلا ، ولا تضمينا لمعنى حرفه ، وإن كان يرى أن الحرف ضعيف عن عمل عاملين ، فقد تقدم جوابه .

وذهب أبو عثمان عمرو المازني إلى أن الشرط والجزاء مبنيان لعدم العامل الذي يتقوى به المعنى المقتضى للإعراب فيهما ، وهو وقوعهما موقع الاسم ، وليس بقوي لما تقدم . وذهب الكوفيون إلى أن الشرط مجزوم بالأداة ، والجواب مجزوم على الجواز ، وهو لضعف المذهب .

فإذا تقرر هذا فنقول جنحت فعل للشرط ، وهو مجزوم محلا ؛ لأنه ماضٍ لفظا ، وضمير المخاطب في محل رفع على الفاعلية إليه يتعلق بجنحت ، والضمير يعود إلى حب السلامة ، فاتخذ الفاء رابطة لجواب الشرط به ، وجملة اتخذ من فعل الأمر والفاعل المستتر وجوبا في محل جزم على أنها جواب للشرط .

وصف النسخ

اعتمدنا في دراسة كتاب " إيضاح المبهم من لامية العمم " لأبي جمعة سعيد بن مسعود المراكشي على ثلاث نسخ مخطوطة ، وهي :

١-مصورة دار الكتب المصرية تحت رقم ٩٧٩ شعر تيمور .

وقد رمزت لها بالرمز (أ)

وتقع هذه النسخة في مائة وتسع وستين ورقة ، وللكتاب صفحة خاصة بعنوانه ، ومسطرتها تسعة عشر سطرا ، وفي كل سطر حوالي تسع كلمات ، وهي تامة لا يوجد بها سقط ، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ألف ومائتين وثلاث وستين .

٢-مصورة دار الكتب المصرية تحت رقم ١٠١٩ أدب .

وقد رمزت لها بالرمز (ب)

وتقع هذه النسخة في اثنتين وثمانين ورقة ، وللكتاب صفحة خاصة بعنوانه ، ومسطرتها واحد وعشرون سطراً ، وفي كل سطر حوالي عشر كلمات ، وهي ناقصة بما يقارب الثلث من الآخر .

٣- مصورة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم ١٠٤٩ ، وهي مصورة عن الرباط بالمغرب تحت رقم ٤٣٧٦ .

ورمزت لها بالرمز (ج) .

وتقع هذه النسخة في سبعين ورقة ، وللكتاب صفحة خاصة بعنوانه ، ومسطرتها خمسة وعشرون سطراً ، وفي كل سطر حوالي ست عشرة كلمة ، وهي تامة ولا يوجد بها سقط ، وخطها مغربي ، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ألف ومائتين وثلاث عشرة على يد عبد الله بن عبده بن محمد البشير .

مصادر البحث ومراجعته

- ١- الأعلام ، لخبر الدين الفزركلي - دار العلم للملايين - الطبعة الثامنة - بيروت ١٤٠٩هـ - ١٩٨٦م .
- ٢- إيضاح المبهم من لامية المعجم ، لأبي جمعة سعيد بن مسعود الصنهاجي المراكشي (ت بعد ١٠١٦هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .
- ٣- إبدية والنهاية ، لأبي قتادة إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) دار المعارف - الطبعة السادسة - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م .
- ٤- تاريخ الأدب العربي ، لكارل بروكلمان - ترجمة عبد الحليم الفجار والدكتور رمضان عبد التواب ، والدكتور السيد يعقوب بكر - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٩م - ١٩٧٧م .
- ٥- تحكيم العقول بالعقول البحر بالقرول ، لنور الدين علي بن محمد الأثيرمي (ت ٨٦٢هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .
- ٦- ديوان الخوارج ، جمعه وحققه الدكتور نايف معروف - دار المسيرة - الطبعة الأولى - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م .
- ٧- ديوان أبي النجم المجلي ، لعلاء الدين أغا - النادي الأدبي - الرياض ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .

- ٨- ديوان لمرز القيس ، تحقيق محمد لور الفضل إبراهيم - دار المعارف - الطبعة الرابعة - القاهرة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- ٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) - دار الفكر - بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ١٠- شرح لامية المعجم ، لأبي الفلاح عبد الله بن الحسين المكي (ت ١١١٦هـ) - مخطوط بمكتبة الدكتور حسين محفوظ ببغداد - ولدي مصورة عنها .
- ١١- شرح لامية المعجم ، لأبي الفلاح كمال الدين بن محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .
- ١٢- شرح لامية المعجم ، لمحمد بن عمر بن مبارك الحضرمي الشهير ببهرق اليمني (ت ٩٣٠هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .
- ١٣- شرح زبد الخليل الطائي ، جمع ودراسة وتحقيق الدكتور أحمد مختار البرزة - دار المأمون للتراث - الطبعة الأولى - دمشق ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .
- ١٤- الفوت المجمع في شرح لامية المعجم ، لأبي الفلاح صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) - دار الكتب العلمية - الطبعة الثانية - بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- ١٥- فهرس المخطوطات بدار الكتب المصرية - تصنيف فؤاد سيد أمين - مطبعة دار الكتب - القاهرة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .
- ١٦- فهرس المخطوطات المصورة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة - إعداد عصام محمد الشنطي - القاهرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .
- ١٧- لسان العرب ، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ) - دار المعارف - القاهرة .
- ١٨- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لمصطفى عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة - دار الفكر - بيروت ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .
- ١٩- مجمع الأنباء ، لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي القبادي (ت ٦٢٦هـ) - دار الفكر - الطبعة الثالثة - بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .
- ٢٠- مجمع المؤلفين ، لسر رضا كحالة - مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي بيروت .
- ٢١- زول الفوت الذي تمعج في شرح لامية المعجم ، ليدر الدين محمد بن أبي بكر الصاماني (ت ٨٢٧هـ) - مخطوط بدار الكتب المصرية - ولدي مصورة عنها .
- ٢٢- فيات الأعيان وإنباء أنباء الزمان ، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر خلكان (ت ٦٨١هـ) - تحقيق الدكتور إصفار عباس - دار صادر - بيروت .
- ٢٣- الوفيات الثمينة ، للأزهري .

رائحة الموت في الغرفة رقم (٨) للشاعر أمل دنقل

د. عزة محمد جلعون *

إن كلمة بداية تستدعي مباشرة في الذهن كلمة أخرى مقابلة لها هي كلمة نهاية، كما أن كلمة الميلاد ترتبط بها كلمة المات؛ ولذلك فحديث الشعراء عن الموت حديث تقتضيه طبيعة الأشياء.

وقد رغب كثير من المبدعين في الخوص في الكتابة عن تجربة الموت، وما يشعر به الإنسان للشرف عليه، بيد أن ذلك لم يتسن لأى منهم؛ لأن من يقع تحت طائلة الموت يستحيل أن ينقل تصوره وإدراكه لهذه التجربة القاسية المريرة. وعلى أية حال فإن كتابات المبدعين عن الموت ما هي إلا تصورات وإحساسات، أو أفكار عن هذه التجربة وليست كتابات عن التجربة ذاتها.

(١) مدرس بقسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة قناة السويس.

- ١١ - بكائية صقر قریش .
- ١٢ - قالت امرأة .
- ١٣ - إلى محمود حسن إسماعيل .
- وإذا أمعنا النظر في هذه القصائد نجد ثمة رابطاً خفياً وقوياً في الوقت نفسه يربط بينها جميعاً . وهذا الرابط هو الموت المصير المحترم لكل كائن حي ، فلا يستطيع الإنسان دفعه ، أو مقاومته ، أو الفكاك منه ، ولابد في هذه الحالة من أن يوطن المرء نفسه على قبول ما لاحيلة له في دفعه ، وهذا ما فعله أمل منقل في ديوانه .
- استعرض الشاعر صور الموتى أمام عينيه ، من موت الوالد ، والأخت ، والصديق ، إلى موت الخيول ، والطيور ، والزهور ، وغير ذلك من صور للموتى ؛ وذلك ليألف الموت ولا يخشاه ، فما من أحدٍ لقي الموت وتغلب عليه ، فهذه معركة معروفة تتائجها سلفاً ، ولذلك لابد من قبول حتمية الموت بشيء من التأمل والصبر والرضا ، إنه قدر الله سبحانه وتعالى ولا شفاعة فيه ، ومن ثم صار أمل يستدنى نهايته التي لا مفر منها ، يقول :
- سنة تمضي وأخرى سوف تأتي
فمتى يقبل موتي
قبل أن أصبح مثل الصقر
- أما شاعرنا أمل منقل فقد عايش نهايته ، وتداعي قوته شيئاً فشيئاً ، لكنه لم يهن ، ولم يستسلم ، بل كانت هذه الفترة بالنسبة له فترة ترقب وتأمل شديدتين للموت وما عسى أن يحدثه في الكائنات من حوله ، من بشر ، أو حيوان ، أو نبات على حد سواء ، وتخفضت هذه التجربة عن تأملات وأفكار أثرت - إلى حد كبير - الموضوع الشعري الحديث ، وكان ديوانه الأخير «أوراق الغرفة رقم ٨» ، البرقة التي اتصهرت فيها تلك التأملات والأفكار عن الموت وما يحيط به ويتبعه .
- ويعد ديوان «الغرفة رقم ٨» هزلاً حزيناً على أوتار الألم الذي اعتصر الشاعر ، حيث وضع الشاعر مصيره المحترم أمام عينيه يتأمله حيناً ، ويتجاوز أحياناً إلى قضايا عامة تهم في مجملها الإنسانية جمعاء .
- ومن حيث قصائد الديوان فإنها تحمل هذه العناوين ، وهي ثلاث عشرة قصيدة كالآتي :
- ١ - الجنوى . ٢ - ضد من .
 - ٣ - زهور . ٤ - السرير .
 - ٥ - لعبة النهاية . ٦ - ديسمبر .
 - ٧ - الطيور . ٨ - الخيول .
 - ٩ - مقابلة خاصة مع ابن نوح .
 - ١٠ - خطاب غير تاريخي .

صقرا متباحا (١).	قطعوا يوم مؤتة مني اليدين
نعم إنه الموت الذي لا مفر منه، حيث لا	فاحتضنت لواءك بالرفقتين
يشغل مطلقاً، ويظل متربصاً حتى يوقع	واحتسبت لوجهك مستشهدي
بفريسته في أحاييله الفاتكة:	واحد من جنودك - يأيها الشعر -
في الميادين يجلس،	هل يصل الصوت؟
يطلق - كالطفل - نبته بالخصى...	والريح مشدودة بالمسامير
فيصيب بها من يصيب من السابلة!	هل يصل الصوت
يتوجه للبحر،	والنصائير مرصودة بالنواطير!
في ساعة المد:	هل يصل الصوت؟
يطرح في الماء سنارة الصيد،	أم يصل الموت؟
ثم يعود..	وتبرز صورة الموت واضحة جلية، وتطل
ليكتب أسماء من علقوا	من بين ثنايا المقطع، وذلك في صورة الشهيد
في أحاييله القاتلة (٢).	جعفر بن أبي طالب، الذي أتى به الشاعر
والموت عند شاعرنا ليس موتاً جسدياً	بوصفه رمزاً لتمسك الشاعر بالأصالة الشعرية
فمحب بل قد يكون موتاً فكرياً، أو موتاً	التي تمثلت في الشاعر محمود حسن
لقيمة من القيم، وذلك كموت قيمة الشعر	إسماعيل.
في قصيدته «إلى محمود حسن إسماعيل في	فالشاعر متعلق بما يرمز إلى الأصالة في
ذكره» وتعد هذه القصيدة أقرب قصائد	نظره على الرغم من كل العوائق والمراجل
الديوان إشارة إلى نفسه وذاتيته، على الرغم	التي تحاول كبح جماحه، وقد ساعده على
من محاولته تغليفها برموز سميكة من شأنها	إيصال ذلك المعنى تناغم أدواته الموسيقية،
أن تصرف القارئ عن مضمونها الحقيقي،	فمثلاً نجد غلبة تفعيلة المتدارك (فاعلن) على
يقول:	تفعيلة الحجب (فعلن) قد ساعدت على هدوء
واحد من جنودك يا سيدي	للموسيقى ومناسبتها للدقة الشعرية التي أراد

(١) بكائية لصقر قریش، الأعمال الشعرية، مكتبة مطبولى ١٩٩٥ ص٤٧.

(٢) السابق ص٤٤٧.

الشاعر التعبير عنها في قوله:	بالتواطير، فكيف - إذن - يصل الصوت،
واحد من جنودك يا سيدي	يقول:
فاعلن/ فاعلن/ فاعلن / فاعلن	واحد من جنودك - يأبها الشعر -
قطعوا يوم مؤتة منه اليدين	هل يصل الصوت؟
فَعْلُنْ / فاعلن / فاعلن / فاعلن	(والريح مشدودة بالمسامير)
فاحتضنت لواءك بالمرفقين	هل يصل الصوت؟
فاعلن/ فاعلن/ فاعلن/ فاعلن	(والمصافير مرصودة بالتواطير!)
واحتسبت لوجهك مستشهدى	هل يصل الصوت؟
فاعلن/ فاعلن / فاعلن / فاعلن	أم يصل الموت؟
فقد تكررت تفعيلة (فاعلن) سبع مرات،	قل لى، غائى أناديك..
أما (فعلن) فتكررت ست مرات فقط، هذا	وواضح أن الاستفهام فى الآيات يحمل
إلى جانب القافية التى أجاد استعملها فى	بين طياته النفي، أى لا يصل الصوت مطلقاً
مطلع القصيدة، وتوظيفها لخدمة بنائها	فى ظل تلك الظروف للحبيطة به، ولكن
الفني، حيث جاءت هكذا:	الذى يصل هو الموت.
أ	ثم يلوذ الشاعر بلماته فلا يجدها، فإذا بها
ب	ذات عمزة الأشلاء، مقيدة الأطراف، عية،
ب	لا تدرى مقرها، أو مفزها، معلقة فى
أ	الهواء، لا تهدي إلى سبيل:
فقد بدأت القصيدة بالموت ثم استطرده	كيف لى وأنا أترق ما بين رخين!
الشاعر في وصف معاناته وآلامه إلى أن	والقدمان معلقتان بفخين!
يصل إلى الموت وارتحال الاحبة، وهكذا يريد	أحياتي الكر والفر
التواصل بيد أن الصوت يستعصى في	واجتازني الخير والشر
الوصول، وترى هنا الاستعصاء في تقييد كل	أيسر - تيسرت، حتى تمعرت، حتى
ما يوحي بالحرية والانطلاق، حيث الريح	تعثرت
مشدودة بالمسامير، والمصافير مرصودة	أين. تيمنته حتى تيممت، حتى

إسماعيل . والثاني منهما: قصائد شهدتها
الغرفة رقم (٨) ونظمها الشاعر وهو يكابد
آلامه السرطانية وهي: ضد من - رهور -
لعبة النهاية - الخيول - السرير - الجنوبي .
وقصائد القسم الأول ترصد - في الأعم
الأغلب - احتضار القيم والمبادئ والمثل التي
كانت راسخة ومتأصلة في نفوس السابقين من
بين البشر، ولذا غمد الشاعر فيها إنساناً لا
يشعر بالتلازم، ويفقد الانسجام مع ذلك
العالم الذي فقد تلك القيم والمبادئ
الأصيلة .

وقد حشد الشاعر كل طاقاته الفنية
ووسائله الإبداعية للتعبير عن هذه المضامين
مستخدماً المفردات ومنطقاتها إلى أبعد مدى،
وكذلك الصورة الشعرية والأوزان والقوافي،
محاولاً الوصول إلى بغيته بوصفه شاعراً
متيقظاً لما تحده كل هذه الوسائل من تأثير،
حتى لا نكاد نجد من يطاوله ويبلغ شأوه بين
شعرائنا المعاصرين في بنائه المحكم لقصائده
مسواه أكان ذلك من حيث اللغة أم
الموسيقى .
ويؤكد هذا الدكتور نصار عبد الله (٢) في

تيمت
أين المرق؟ وأين المرق؟
وهكذا تصبح صورة الموت في جل
قصائده، صورة للمريض المرتقب، والمصير
المحتوم الذي ينهي حياة كل كائن حي في
هذا الوجود، يقول:
واحد من جنودك يأبها الشعر
كل الأجيال يرثون فترحل شيئاً فشيئاً
من العين ألفة هذا الوطن
...

هذا هو العالم المتبقى لنا: إنه الصمت
والذكريات، السواد هو الأهل والبيت
إن البياض الوحيد الذي نرغمه
البياض الوحيد الذي تتوحد فيه
بياض الكفن (١) .

وفي هذه الدراسة سوف نقسم قصائد
ديوان (الغرفة رقم ٨) قسمين، الأول منهما:
قصائد نظمها الشاعر قبل فترة مرضه بوقت
قصير وهي: ديسمبر - الطيور - مقابلة
خاصة مع ابن نوح - خطاب غير تاريخي
على قبر صلاح الدين - بكائية لصقر قرش
- قالت امرأة في المدينة - إلى محمود حسن

(١) الأعمال الشعرية ص ٤٨١ .

(٢) انظر : كائنات الطبيعة والدلالة البصرية في أوراق الغرفة رقم (٨)، إبداع، ع ١٠، أكتوبر
١٩٨٣ ص ٥١ - ٥٢ .

أن يكسب هذا الرمز دلالة المزدوجة المكتشفة غاية التكشيف، وأن يعبر به عما يحاينه من اغتراب عن واقعه الذي لم يعد فيه مكان لكل من ينشر قيم الحرية والحق والعدل. فالطيور بطبيعتها تعشق الحرية والانطلاق والتحليق في الأفاق البعيدة، وهي بطبيعتها أيضاً عصبية على الأسر والكيح والتقييد، والمقطع الأول من القصيدة يوحى بهذا المعنى، يقول:

الطيور مشردة في السموات

ليس لها أن تحط على الأرض،

ليس لها غير أن تتقاذفها فلولات الرياح

ربما تتزلزل..

كي تستريح دقائق

فوق النخيل — النجيل — السماثل —

أعملة الكهرباء

خواف الشايك والمشريات

(اهدأ، ليلتقط القلب تنهيدة،

والقم العذب تغريدة

والقط الرزق)

ولكن الطيور ليس لها مأوى، إنها

مشردة في السماء تتنقل من مكان إلى مكان

حسبما يترأى لها، لا يتسنى لهذه الطيور أن

تهبط أرضاً؛ فحياتها في السماء تتقاذفها

معرض حديثه عما يتمتع به أمل دنقل من مقدرة لا مثيل لها في اكتشاف المفارقة الحادة الموحية، كما أنه قادر بوعيه الحاد على أن يظن إلى أوجه التجانس بين المعطيات التي تبدو متنافرة من وجهة نظر الوعى العادى، وهو يعيونه النافذة الشاقبة قادر على أن يظن إلى أوجه التنافر بين ما يبدو متجانساً للمعين العادية، فضلاً عن أنه قادر على أن يخلق الدلالات العميقة على التفصيلات العادية من أمور الحياة.

ومثل هذا البناء المحكم قصيدة «الطيور»

التي نظمها الشاعر قبل مرضه (أكتوبر ١٩٨١) ذاكراً أنها مهداة إلى صلاح عبد

الصبور، ثم عاد بعد ذلك ونحى هذا الإهداء

جانباً، وترك القصيدة بلا إهداء، كما تركها

للعديد من التفسيرات (١).

ومثل الطيور في القصيدة رمزاً مزدوجاً ذا

شقين، الأول منه: يرمز به إلى الشاعر الثائر

الغاضب المتمرد على واقعه الذي يعيشه ولا

يرضى بسوى الحسرة والانطلاق بديلاً،

والثاني منه: يرمز به إلى تلك الفشة من

البشر التي ترضى حياة الذل والمهانة

للحصول على ما يقيم أودعاً.

واستطاع الشاعر ببراعته وقدرته الفائقة،

(١) علة الروينى: الجنوى ص ١٠٧

الرياح، حتى وإن هبطت لتستريح هنيهة،
فإن هبوطها يتسم بالفوقية أيضاً فتكون:
فوق الخيل - النجيل - التماثيل...».

كما نلاحظ في هذا المقطع انتقال الشاعر
من الغيبة إلى الخطاب على طريقة الالتفات،
فيقول: (اهداً - لينقط القلب تنهيدة، والفم
المعذب تغريدة والقط الرزق) إنه يمزج بين
الرمز ونفسه، ويتوحد معه لما لهما من
صفات متحدة، فهو كالطير تماماً ليس له
مكان إقامة، فيقتل من مكان إلى مكان
مانحاً نفسه حرية القول والفعل، لا يعتد إلا
برأيه، ولا يثق إلا بنفسه، وإمكاناته وقدراته
الخاصة؛ مما سبب له الكثير من المضايقات
في حياته.

هذا إلى جانب ما يحيط بجو القصيدة
من مناخ الكبت والظلم والقيود، حيث إنها
تعبر عن أحداث ٦ سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة،
والتي انتهت بقيام الرئيس السادات باعتقال
أكثر من ١٥٠٠ مواطن مصري من كافة
الانتماءات السياسية، وطرده للكثيرين من
أعمالهم ووظائفهم (١).

وعلى هذا فكان الشاعر يحاول أن يهدئ
من نفسه؛ ليستريح قلبه ويلتقط الرزق، بعد
حياة التلويح والانطلاق، وحياة الكبت

والشعور بالضيق والظلم، ولهذا يقول:
اهداً، لينقط القلب تنهيدة،
والفم المعذب تغريدة
والقط الرزق

ويعد أن صور الشاعر طبيعة حياة الطيور
المليئة بالانطلاق والحرية، وصور ما جد على
تلك الحياة من عوامل التقييد وكبح الجماع
والظلم، يقول:

الطيور معلقة في السماء
ما بين أنسجة المنكبت الفضائي: للريح
مرشوقة في امتداد السهام المضية
للشمس،
(زفر...
فليس أمامك -

والبشر المستيحيون والمستباحون:
صاحون -
ليس أمامك غير الفرار...
القرار الذي يتجدد كل صباح).

ومن الملاحظ أن الشاعر استخدم في
المقطع الأول من القصيدة لفظة (السماوات) في
قوله:

الطيور مشردة في السماوات
وفي المقطع الثاني الذي يعبر فيه عن شل
حركة تلك الطيور وتعليقها في السماء

استخدام (السماء) في قوله :
الطيور معلقة في السماء
فالتركيب في الجملة إذن لا يختلف إلا
في استخدام هاتين الصيغتين
- الطيور مشردة في السماوات
- الطيور معلقة في السماء (١)
واعتقد أن استخدامه (للسماوات) في
مطلع القصيدة يعبر به عن رحابة المجال الذي
تستشق فيه الطيور نسيم الحرية، والمذات في
(السماوات)، وطول المقاطع فيها فضلاً عن
صيغة الجمع - كل ذلك يوحى بتلك
الرحابة.
أما عندما تحدث عن القيود التي تتجاذب
هذه الطيور بين السماء والرياح والشمس ضاق
المجال على الطيور، وضاعت أيضاً رحابة
الكلمة.
فالعُدول أو الانتقال من لفظة إلى
أخرى، لا يكون إلا لإضافة معنى جديد،
ولهذا يقول ابن الأثير (٢):
«فاللفظ إذا كان على وزن من الأوزان،
ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه، فلا بد أن
يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولاً، لأن
الالفاظ أدلة المعاني، وأمثلة للإبانة عنها،

فإذا زيد في الالفاظ، أوجبت القسمة زيادة
المعاني وهذا لا يستعمل إلا في مقام
المبالغة.
ثم يتناول الشاعر الأطراف التي تتنازع
الطير، وتحد لتفقد إرادته وحرية، وهي
الرياح التي تنسج خيوطها العنكبوتية عليه،
والشمس التي ترشقه سهامها المحرقة.
وأخيراً يختم المقطع ختاماً يلعب فيه
عنصر التكرار دوراً كبيراً في التعبير عن
الرؤية الشعرية، وذلك من بداية السطر
(رقرف) وتكرار المقطع (رف / رف)، وليس
أمالك، والسين، والحاء، والوار، والنون
في (والبشر المستيحيون والمستباحون
صاحون، الفرار)، وتكرار المعنى في (كل
صباح).
وبعد أن يصف الشاعر قوى الكون
المعادية للطير، يؤكد أن البشر ليسوا أحسن
حالا منها، فإنهم يحملون داخلهم مجموعة
ثابتة من القيم المزدوجة أساسها الاستباحة
التي تأخذ سمة القانون الغالب على البشر،
ويلجأ الشاعر إلى التكرار المتناظر لعناصر
صوتية وإيقاعية معينة، بحيث تصبح معادلاً
شكلياً للمعنى المقصود، وهو سيادة هذا

(١) الأعمال الشعرية ص ٤٥٥.

(٢) المثل الثائر ج ٢ ص ٢٥٠.

- القانون، ومن أمثلة التناظر الإيقاعي في هذا السطر:
- الجناس غير التام بين لفظتي (مستبحون - مستباحون) وامتداد الإيقاع إلى لفظة (صاحون) والتناظر الصوتي بين حرفي السين والصاد، وتكرار حروف معينة مثل الحاء ثلاث مرات، ويوظف التكرار التناظر لهذه العناصر الصوتية لإبراز وحدة السطر الشعري، واندماجه في كتلة واحدة (١).
- ومن القصائد التي قالها أيضًا قبيل فترة مرضه «بكائية لصقر قريش»، و«خطاب غير تاريخي على قبر صلاح الدين»، وقالت امرأة في المدينة، «ومقابلة خاصة مع ابن نوح»، وقد استخدم الشاعر في جميعها تكتيك المفارقة التصويرية، لإبراز التناقض الذي يستشعره في واقعه الذي يعيشه، «فالتناقض في المفارقة التصويرية فكرة تقوم على استتار الاختلاف والتفاوت بين أوضاع من شأنها أن تتفق وتتماثل» (٢).
- وتتناول قصيدة بكائية لصقر قريش التي اعتمد فيها الشاعر على تكتيك المفارقة
- التصويرية بين الواقع المرئي الأليم آنذاك، وما يثيره رمز عبد الرحمن الداخل في أذهان قارئيه من تحسيد لقيم الشجاعة والإقدام والثبات، وفي هذا النوع من المفارقة يستدعي الشاعر الطرف الثاني إلى وعي القارئ دون أن يصرح بملامحه التراثية التي يعتمد على أنها مضمرة في وعي قارئه، وبدلاً من التنصيح بهذه الملامح يضمن الشاعر على هذا الطرف التراثي الملامح الخاصة بالطرف المعاصر، والتي تناقض الملامح الحقيقية - المضمرة - واللامع المعاصرة، وهنا تبدو المفارقة فادحة وأليمة، حيث تصبح منابع العطاء والخصب في التراث رموزاً للجذب والعقم، ومعاني الشجاعة رموزاً للجبن، وقيم الخير رموزاً للشر (٣).
- وتأتي المفارقة في هذه القصيدة من استخدام رمز «صقر قريش» رمز البطولة والشجاعة والإقدام والقوة في زمن لا يعرف تلك القيم ولا يعترف بها.
- فالصقر يحلم بالانطلاق والحرية، ولكن هيهات أن يتحقق له ذلك في هذا الواقع
- (١) انظر: (الشعر والموت في زمن الاستلاب) اعتدال عثمان، مجلة (فصول) مج ٤، ١٤ سبتمبر ١٩٨٣.
- (٢) د. علي عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة النصر ج ٣١ - ١٩٩٣ م ص ١٧٤.
- (٣) انظر: عن بناء القصيدة العربية الحديثة ص ١٥٨.

اللايم الذى يسد كل منافذ الحرية، يقول:	يفتح
عم صباحاً. . أيتها الصقر المجنح.	«استنى»
عم صباحاً.	هاك الشراب النبوي
هل ترقبت كثيراً أن ترى الشمس	اشربه علناً وقراحاً
التي تغسل في ماء البحيرات الجراحا	مثلما يشربه الباكون
ثم تلهو بكرات الثلج	والماشون في أنشودة الفقر الملح
تستلقى على التربة	«استنى»
تستلقى .. وتلفح	لا يرفع الجند سوى كوب دم ما زال
هل ترقبت كثيراً أن ترى الشمس. .	يفتح!
لضرح	بينما «السادة» في بوابة الصمت الملح
وتسد الأفق للشرق جناحاً؟	يتلقون الرياحا
أنت ذا باقٍ على الرايات. . مصلوباً. .	ليلفوها بأطراف العبادات
مباحا	يدقوا في فراعينها المسامير
تصفر الريح، وأضلاعك كالروض	ويستمر الشاعر في تصوير الوضع
المصوح	المقلوب الذى يبدو عليه حال الدول العربية؛
تشهى لذهة الشمس التي تسج لللفه	فإسرائيل تحتل فلسطين العربية، وأمريكا هي
وشاحا!	حليقتها الأول، والعرب تتعاون مع أمريكا
أنت ذا باقٍ على الرايات مصلوباً. .	فتمنحها خيرات الأرض العربية التي كانت
مباحا	رمز العزة والقوة بعدما أصبحت على يد
ويتخذ الشاعر أيضاً أسلوب المقارفة في	أعداء الأمة جياداً مترنحة، ولا يقتصر الأمر
تصوير حال الجند والشعب البائس وكلاهما	فقط على ذلك، بل يتعداه إلى مصدر الطاقة
قد تجرع كتوس الدم، في مقابل حال «السادة»	الأول (اليترول) الذى تمنحه الدول العربية
الذين يرمز لهم الشاعر: «بالعبادات»	عبر خطوطها البحرية:
«استنى»	وقف الأغراب في بوابة الصمت الملح
لا يرفع الجند سوى كوب دم .. ما زال	يشهرون الصلف الأسود في الوجه

سلاحا	وإن كل واحد من العرب من الممكن أن يكون «صلاح الدين» بما يمنحه لنفسه من ثقة وقوة وإقدام.
يتقلون الأرض: أكادسا من الرمل وأكادسا من الظل على ظهر الجواد العربي المترنح! يتقلون الأرض...	إن «صلاح الدين» مرحلة مضيئة في تاريخنا العربي قد انشئت، ولنا من هذه المرحلة العبرة بما فعله صلاح الدين، لا الاتكاء بالتغنى ودق الطبول، إن صلاح الدين فطن إلى ما لم يظن إليه رعاؤنا فقد وصى أن تحرير الأرض لا يتسنى إلا بالبنادق، وهذا ما يتناه أمل دنقل أيضا، يقول:
البحر	نحن جيل الألم لم نر القدس إلا تصادير لم نتكلم سوى لغة العرب الفاتحين لم نتسلم سوى راية العرب النازحين ولم نتعلم سوى أن هذا الرصاص مفتاح باب فلسطين فاشهد لنا يا قلم أننا لم ننم
التي تنوي الرواحا دون أن تطلق في رأس الحصان طلقة الرحمة، أو تمنحه بعض امتنانا ولا يشعر أمل دنقل بالرغبة في الحياة في وسط هذه الأحوال المتردية، كما أنه لا يريد أن يكون صقرا مستباحا كصقر قريش، فيتمنى الموت كي لا يستباح:	أنا لم نقف بين لا ونعم (٢)
عم صباحا سنة تمضي، وأخرى سوف تأتي فتى يقبل موته...	أما قصائد أمل دنقل التي قالها بعدما تبينت له حقيقة مرضه، واقترب نهايته، فهي كما ذكرنا: ضد من - السرير - لعبة النهاية - الزهور - الجنوى، وفيها نجد
قبل أن أصبح - مثل الصقر - صقرا مستباحا (١)	
وقصيدته «خطاب غير تاريخي على قبر صلاح الدين» يريد أن يقول فيها: إن من حققوا انتصارات حطين، يستطيعون إعادتها،	
(١) الأعمال الشعرية ص ٤٧٤.	
(٢) السابق ص ٤٧٨.	

لون الأسرة، أربطة الشاش والقطن،

قرص المتوم، أثوبة المصل

كوب اللبن

كل هذا يشيع بقلبي الوهن

كل هذا الياض يذكرني بالكفن

قلماذا إذا مت ..

يأتى المعزون متشحين

بشارات لون الحداد؟

هل لأن السوداء ..

هو لون النجاة من الموت

لون التميعة ضد .. الزمن

ضد من ... ؟

ومتى القلب - فى الحفنان - اطمأن

* * *

بين لونين: أستقبل الأصدقاء ..

الذين يرون سريري قبراً

وحياتى .. دهرأ

وأرى فى العيون العميقة

لون الحقيقة

لون تراب الوطن

فالقسيمة بدأت برؤية ذاتية، هى رؤيته .

لكل ما يحيط به، وغلبة اللون الأبيض على

كل ما يرى، هذا اللون يشعره بوهته وضعفه

وقرب نهايته، وهذا شعور ذاتى سرعان ما

يحوله شاعرنا إلى قضية لا ينفرد بها وحده،

خسوف المقاومة، وظهور الاستسلام الذى

يعبر عن حتمية النهاية، هذا عن موقفه من

الموت، أما ما يتصل بشخصيته من ثوابت

فلم تتغير، فما زال الشاعر لا يقبل استدوار

دمع القارئ، أو مشاركته فيما يعاينه من آلام

وأوجاع، بل كان دائماً يحول قضاياه إلى

قضايا عامة تدعو إلى التأمل الذى كان سمة

مميزة لشعره فى تلك الفترة.

إن ما يشعر به الإنسان المشرف على

الموت لهو من انحص خصوصياته، ولكن

أمل دنقل لم يجعل من هذه القضية قضية

خاصة به، بل حاول جاهداً أن يعطى قصائده

التى قالها فى مرضه مسحة موضوعية تجعله

ينطلق بها إلى أفاق أرحب فى نطاق تجربته

الشعرية.

فالشعر - كما يقول إليوت - ليس

إطلاق العنان للانفعال، ولكنه الهروب من

الانفعال، وليس التعبير عن الذاتية، وإنما

الهروب منها، يقول الشاعر فى قصيدته (ضد

من):

فى غرف العمليات

كان نقابُ الأطباء أبيض،

لون المعاطف،

تاج الحكيمات أبيض، أردية الراهبات،

الملاءات،

وإنما يشترك معه كثيرون فيها، وذلك عندما أطلق سؤاله للحير الذي سيظل بدون إجابة، وهو إذا كان اللون الأبيض هو لون النهاية (الكفن)، فلم يأتى المعزون متشحين بشارات لون الحداد؟ هل لأن السواد هو لون النجاة من الموت؟

فتجربة مثل تجربة أمل دنقل التي يرى فيها الموت وقد نسج حوله خيوطه وأحكمها تجعل من يعايشها يرى الموت فاجعاً وقاسياً ومفترساً، كما يشعر أنه القرية الضعيفة التي سهل وقوعها في شباك مفترسها، لكن شاعرنا حول هذه القضية برمتها من إطارها الشخصي إلى الإطار الموضوعي، حيث قاده الإحساس بالموت إلى فكرة عامة تخص كل كائن حي وهي فكرة الموت.

كل ابن أثنى وإن طالت سلامته
يوماً على آلة حديد محمول

ويحاول أمل دنقل أن يهدئ من روع نفسه بقبول ما اعتبره جزءاً من ناموس الكون، ولا ينفي ذلك حزنه المشوب باستسلامه لتقبل الحقيقة:

بين لوتين: مستقبل الأصدقاء
الذين يرون سريري قيراً.

وحياتي .. دهرًا
وأرى في العيون العميقة

لون الحقيقة
لون تراب الوطن

لقد لخص الشاعر رؤيته للكون من خلال لونين: (الأبيض) الذي يراه ملتصقا به في مشفاه، في تقاب الأطباء، ولون المعاطف، تاج الحكيمات وغير ذلك، و(الأسود) الذي تشع به السيدات اللاتي يأتين للعزاء، ومن ثم فإن اللون الأبيض المائل في كل ما يراه الشاعر أمامه يستدعي من عقله الباطن اللون الأسود الذي سترتديه السيدات المقبلات على العزاء.

وكان ما يتخذه الشاعر مشيراً لتجربته الشعرية من الحياة المحيطة يستدعي ما يشعر به من معاناة لا يشعر بها غيره؛ ولهذا تبدل الرمز في نفسه، فاللون الأبيض - بعيداً عما يشعر به، أو ما يدور بداخله من معاناة - يرمز إلى النقاء والبهجة والفرح، ويرمز اللون الأسود إلى عكس ذلك، ولكن الشاعر استطاع بصدق معاناته أن يجعل اللون الأبيض في قصيدته هو لون النهاية، والأسود هو لون النجاة من تلك النهاية.

أما اللون الذي يجمع بينهما فهو (الرمادي) وهو لون الحقيقة، لون القبر، لون التراب الذي يحتويها في النهاية:

وأرى في العيون العميقة

لبن الحقيقة

لون تراب الوطن (١)

ولا شك أن اجترار الشاعر لذكريات الماضي التي احتوتها قصيدة الجنوى، يرجع إلى قوة الذاكرة التي عرف بها أمل دنقل، فهذا المرض اللعين الذي أصيب به الشاعر استطاع أن ينال من جسده، ويشل حركته، بيد أنه لم يستطع أن ينال من عزيمته وإرادته فضلا عن ذاكرته التي استطاعت أن تستعيد طفولته بما احتوت من أحداث (٢).

كما نلاحظ أيضا في هذه القصيدة أن تذكر الشاعر لأحداث الطفولة والصور العائلية، لم يكن لأحداث دافئة، أو لصور تشع بالحب والسعادة بل كان تذكرًا لأحداث مؤلمة؛ لرفسة من فرس، أو شج لجين، أو دم يترف، أو طريق إلى القبر، أو صوت لاخت إلى غير ذلك من أحداث مؤلمة.

وعلى الرغم من إحياء الصور العائلية للشاعر بكل هذه الأحداث المؤلمة فإنه لم ينف عنها ملمح الطفولة العذب الذي كان يشع به وجهه آنذاك، ولكن أصبح يفقده - الآن - حتى صار غريبا عن تلك الصورة، وأصبحت هي غريبة عنه، يقول:

أوكان الصبي الصغير أنا؟

أم ترى كان غيري؟

أحسّ..

لكن تلك الملامح ذات العنوية

لا تنتمي الآن لي

والعيون التي تترقرق بالطينه

الآن لا تنتمي لي.

صرتُ عنى غريبا

ولم يبق من السنوات الغريبة

إلا صدى اسمي..

وأسماء من أتذكركم - فجأة -

بين أعمدة النسي،

أولئك الغامضون: رفاق صباي

يقبلون من الصمت وجهًا فوجهاً

فيجتمع الشمل كل صباح

لكي نأتس

وئمة مجموعة من الظواهر تغلب على

شعر هذا الديوان، بعضها يتصل بالجانب

الموضوعي، والآخر يتصل بالجانب الفني،

وسأبدأ بالظواهر الموضوعية التي منها ظاهرة

التأمل والتوحد وظاهرة الاستسلام، فإن تأمل

الشاعر وتوحيده مع الأشياء المحيطة به

كالطيور والزهور والسرير، متصل اتصالا

(١) الأعمال الشعرية ص ٤٤٠.

(٢) انظر: الجنوى ص ٧٤ - ٧٥.

على عنصر التشخيص الذى كان له أثره
الفعال في إثرائها، وإخراج هذه الدفقة
الشعورية الفائرة من نفس الشاعر، فالفن -
كما يرى الدكتور رجاء عيّد - تشوف إلى
التشخيص والتجسيم، ويتزع من وراء ذلك
إلى ملامسة الجوانب الخيئة في النفس عن
طريق الصورة الرامزة، فالمعاطفة في الشعر قد
تخفى وراءها عدة عواطف متشابكة، أو
تتداخل في نسج القصيدة الشعرية عن طريق
إحياءات شعورية ولا شعورية يحمل الرمز
على خلقها في وجداننا في حركة دموه.

ولا شك أن تأمل الشاعر قد أنضى به
إلى نتيجة حتمية هي الاستسلام لما لا بد من
وقوعه ألا وهو الموت، يقول:

يتحول: أنى ... ونايا

فيرى في المرايا:

جسدين وقلبين متحدين

(تقيم الزوايا

وتحكى العيون حكايا)

فينسل بينهما ..

مثل خيط من العرق المتفصد،

يلعق دفته ماسهما،

يفرس الناب في موضع القلب:

تسقط رأس الفتى في الغطاء

كبيراً يمرضه العضال الذى أصيب به، حيث
أخذ الشاعر يتأمل كل هذا تأملاً عميقاً؛ مما
دفعه إلى إيجاد الصلة بينه وبين ما حوله،
بل اندماجه وانصهاره فيه، وكان من نتيجة
هذا: الاستسلام لقلده المحتوم، يقول في
قصيدة «السريه»:

صرت أنا والسريه

جسدك وأحدك .. في انتظار المصير

ويقول أيضاً في قصيدة «الزهور»:

كل باقة

بين إضماء وإفاعة

تنفس مثلى - بالكاد - ثانية ثانية

وعلى صدرها حملت ... راضية ..

اسم قاتلها في بطاقة (١)

وهكذا نرى أن وجوده في غرفة مرضه،
وتأمله في الزهور المحيطة به أوجد الصلة بين
ما يشعر به من معاناة وما تشعر به الزهور
التي أقامت حواراً بينها وبين الشاعر؛ لتبث
له آلامها مثل لحظة إعدامها إلى عرضها في
رجاج الدكاكين، أو بين أيدي المتادين،
وعلى الرضم من تلك المعاناة التي تشعر بها
الزهور، فإنها تمنى له العمر الذى يشرب
من بين يديها.

وقد اعتمد الشاعر في رسم صورة الزهور

(١) الأعمال الشعرية ص ٤٤٤.

وأبدأ بظاهرة التكرار التي اكتسبت ثروة
وفاعلية كبيرين في هذا الديوان، حيث كان
التكرار تعبيراً صادقاً لحال الشاعر ونفسية
للازمنة، وفي أغلب الأحيان - كما يذكر
أستاذنا الدكتور شفيع السيد (٢) - يتعلق
وعى الإنسان في لحظات المحن والأزمات
النفسية والعاطفية بكلمة معينة، استدعاها
وعيه من الماضي، أو طرقت ذهنه في التو
واللحظة، وكأنها تهبط بعد ذلك إلى
اللاشعور، وتبقى حية في فترة من الزمان،
لتطفو إلى الوعى بين الحين والحين، ويتردد
صداها مسموعاً في الأعماق بمناسية ويغير
مناسبة مهما بدا من انصراف الإنسان إلى
عمله اليومي، واتشغال حواسه الظاهرة بأمور
الحياة وشئون العيش فيها.
ومن قصائد الديوان التي لعب فيها
التكرار دوراً إيحائياً بارزاً قصيدة «الجنوى»
التي يقول فيها:

هل أنا كنت طفلاً...
أم أن الذي كان طفلاً سوى؟
هذه الصورة العائلية...
كان أبى جالساً، وأنا واقف... تتدلى
يداي!

وتبقى الفتاة
محدقة... ضالعه.
وما قاله الشاعر في هذا المقطع هو ما
حدث بالفعل له، حيث هاجمه السرطان في
عام زواجه؛ فلم يستطع دفعه، ولكنه حاول
مقاومته في البداية إلى أن وصل إلى
الاستسلام لمصيره المحتوم، يقول:

أمس: فاجأته واقفا بجوار سريري
ممسكا - يد - كوب ماء
ويد - بحبوب الدواء
فتناولتها!
كان مبتسماً
وأنا كنت مستلماً
لمصري (١)

لقد جربَ أمل معاداة الموت ومحاربتة
والوقوف ضده، فلم يستطع الانتصار عليه؛
فتحول إلى مصادقته، فتغلب عليه الموت،
ودفعه إلى الاستسلام.

أما الظواهر الفنية التي تميز بها ديوان
«أوراق الغرفة رقم ٨» فمنها:

- التكرار.
الوزن واقتصاره على المتناوب
- وضوح اللغة، والتخفف من تكييفها
ورمزيتها.

(١) د. رجاء عيد: لغة الشعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٥ ص ١٠٤.

(٢) الأعمال الشعرية ص ٤٤٩.

رفسة من فرس
تركت في جبينى شجاً، وهلمت القلب
أن يحترس .
أتذكر . .
صال دمي
أتذكر . .
مات أبى نارفا
أتذكر
هذا الطريق إلى قبره
أتذكر
أختي الصغيرة ذات الريعين
لا أتذكر حتى الطريق إلى قبرها
المنطمس (١)
وقد اعتمد الشاعر هنا على تكرار كلمة
«أتذكر»، وإذا ربطنا تكرار هذه الكلمة
بمضمون القصيدة، وجدنا أنها ذات دور فعال
ومؤثر إلى حد كبير في بنية القصيدة
الشعرية، حيث تهيئ المتلقي للدخول في
أعماق الشاعر النفسية مباشرة بعيداً عن أي
تكلف وتصنع؛ نظراً لأن الشاعر كتب هذه
القصيدة بعدما تسربت كل الآمال والأحلام
من بين يديه، وصار عاجزاً طريح الفراش لا
حراك به، ولا يقوى على شيء، فضلاً عن

أن كل ما حوله من مشيرات خارجية لا
يجتنبه ولا يؤثر فيه؛ مما جعله ينكفئ على
ذاته ويجتر الذكريات الماضية، التي إن فشلت
في إقامة جسر يتواصل به مع الحياة، فقد
تنجح في إقامة جسر يتواصل فيه مع الموت،
فأخذ يتقب عن ذكرياته التي أثارها صورته
العائلية مع والده . . . ، ولهذا كان تكرار
«أتذكر» الذي كان مرتكزاً أساسياً للقصيدة،
ويردغاً يلج منه إلى عالم الماضي؛ ليتعرف
منه ذكرياته الأثيرة ذات الإيقاع الحزين .
كما نرى أن كلمة «أتذكر» وتكرارها،
يعد بمثابة الكلمة المفتاح التي تقوم عليها
القصيدة، حيث إنها تقوم على استرجاع
الذكريات، وانتقالها من لاشعور أمل دنقل
إلى بؤرة شعوره؛ ولذلك نجد أن تلك
القصيدة لا تقوم على التابع الزمني المؤلف،
ولكن صورة الزمن فيها تعتمد على التداخل
النفسى، وليس على التابع التاريخي، ومن
هنا نجد في القصيدة تكتيكا أسلوبيا يشبه
طريقة الامشرجاع FLash Back في
القصة (٢).

ومن القصائد التي اتخذت من الكلمة
المكررة مرتكزاً لرؤية الشاعر، وأماطت اللثام

(١) الأعمال الشعرية . ص ٤٣٢ .

(٢) الجنوىي . ص ٣٢ .

عن تجربته الشعرية التي يعانيتها الشاعر،	بشارات يوم الحداد؟
قصيدة «ضد من» التي يقول فيها:	هل لأن السواد..
في غرقة العمليات،	هو لون النجاة من الموت
كان نقاب الأطباء أبيض	لون التميمة ضد .. الزمن
لون المعاطف أبيض	ومن القصائد التي وظف فيها الشاعر
تاج الحكيمات أبيض، أودية الراهبات	التكرار توظيفاً إيحائياً بارعاً قصيدة «زهور»
الملامات	التي يقول فيها:
لون الأسرة، أربطة الشاش والقطن	وسلال من الورد
قرص المنوم، أنبوية للمصل	للمحبا بين إغفاءة إفاقة
كوب اللبن	وعلى كل باقة
كل هذا شيع بقلبي الوهن	اسم حاملها في بطاقة
كل هذا البياض يذكرني بالكفن	تحدث لي الزهراء الجميلة
وعلى هذا أصبح اللون الأبيض مرتبطاً	أن أعينها اتسعت - دهشة -
أشد الارتباط بما يعانیه الشاعر من تمزق	لحظة القطف
وضياع ومعاناة، فهو في المستشفى لا يرى	لحظة القصف
إلا السرير الذي يوحى بالقبر، والملامات	لحظة إعدامها في الخميلة!
البيضاء والأطباء والحكيمات بالمعاطف	تحدث لي..
البيضاء وهم يتوافدون عليه الواحد تلو	أنها سقطت من على هرشها في الباتين
الأخر... كل هذا ارتبط في ذاكرته باقتراب	ثم أفادت على عرضها في رجاج
النهاية، فانتسعت دائرة اللون الأبيض عنده	الدكاكين، أو بين أيدي المتادين، حتى
حتى وصلت إلى الكفن الذي ينتظره.	اشترتها اليد المتفضلة العابرة
ولم يثر اللون الأبيض كل هذه الأحداث	تحدث لي..
المؤلمة والنهاية المنتظرة فحسب، بل دفعه إلى	كيف جاءت إلى.. (وأحزانها الملكية
التفكير فيما بعد الموت، يقول:	ترفع أعتاقها الخضف).
فلماذا إذا مت يأتي المزعون متشحين	كي تتمنى لي العمر!

الطبيعة للشاعر في محتته، بعدما فقد الأبه
والصاحب.

وكذلك ساعد التكرار النابع من تجانس
بعض الكلمات في القصيدة على بلورة
التجربة الشعرية، كما في كلمات: الجميلة -
الخميلة - لحظة القطف - لحظة القصف،
وغيرها من كلمات شاركت مشاركة فعالة في
بناء القصيدة.

ومن القصائد التي جاء فيها التكرار
موظفًا توظيفًا فنيا قصيدة بكائية صغر قرش
التي يقول فيها:
أنت ذا باق على الرايات .. مصلوبا ..
مباحًا.

تصفر الريح، وأضلاعك كالروض
المصروح
تشهى لذعة الشمس التي تنج الدفء
وشاحا!

أنت ذا باق على الرايات مصلوبًا ..
مباحًا
«اسقنى..»

لا يرفع الجند سوى كوب دم .. ما زال
يسفع!
«اسقنى..»
هاك الشراب النبوي..

وهي تجود بأنفاسها الأخيرة
كل باقة ..

بين إغماءة وإفاقة.
تنفس مثلى - بالكاد - ثانية .. ثانية
وعلى صدرها حملت - راضية
اسم قاتلها في بطاقة (١).

ومن الواضح أن مقاطع القصيدة تدور
حول محور واحد هو الذبول والانطفاء
والشعور بالموت الذي يدنو منه، وقد تكررت
بعض الكلمات في القصيدة ولا سيما المقدمة
والنهاية، ففي البداية يصور رويته لباقات
الزهور المهددة إليه، وهو بين إغماءة وإفاقة،
كما يلمح أسماء الذين بعثوا إليه بهذه
الباقات.

وترى الشاعر يخلع حالته المرضية على
الزهور على سبيل التوحد مع كائنات
الطبيعة، والاتجاه إليها، فيستخدم نفس
الكلمات التي وصف بها نفسه للزهور، فهي
أيضا تحتضر، يلمحها الشاعر بين إغماءة
وإفاقة، فتتنفس مثله - بالكاد - وقد
استسلمت في النهاية ورضيت بمصيرها،
وحملت اسم قاتلها في بطاقة.

وقد تكررت جملة «تحدث لى» في بداية
كل مقطع، لتعطى إحياءً بمشاركة كائنات

قصائده، ويؤثر تأثيراً فاعلاً في وضوح تحريره
الشعرية الثرية.

أما عن ظاهرة الوزن واقتصاره على
المتدارك، فنجد أنه يشمل قصائد الديوان عدا
قصيدة خطاب غير تاريخي التي جاءت على
وزن الرجز، وقصيدة بكائية لصقر قرش
التي جاءت على وزن الرمل والتي يقول
فيها:

هم صباحاً ، أيها الصقر للمجنح

فاعلاتن/ فاعلاتن / فاعلاتن

هم صباحاً

فاعلاتن

سنة قمى، وأخرى سوف تأتي

فاعلاتن/ فاعلاتن/ فاعلاتن

فمنى يقبل موتى

فاعلاتن/ فاعلاتن

قبل أن أصبح - مثل الصقر - صقراً

مستباحاً.

فاعلاتن/ فاعلاتن/ فاعلاتن

وأعود إلى بحر المتدارك الذي استولى

على قصائد الديوان، وكان الشاعر موفقاً في

استخدامه بتفعيلته الثامنة (فاعلاتن) نظراً

لإيقاعها الهادئ الرزين الذي يناسب إلى حد

كبير حالة الحزن والألم التي كان يعانى منها

الشاعر في تلك الفترة.

أشربه عذبا وقراحا

مثلما يشربه الباكون

والماشون في أنشودة الفقر المسلح!

«اسقنى...»

لا يرفع الجند سوى كوب دم ما زال
يسفح! (١).

فقد كرر الشاعر السطر الشعري «أنت ذا

باق على الرايات... مصلوكا... مباحا»

ليعمق المفارقة الاليمة التي قامت عليها

قصيدته، وهي استخدام رمز البطولة والإقدام

في زمن لا يعترف بذلك ولا يعتد به.

وأوحى السطر الشعري أيضاً كما هو بما

يحتوى عليه من مبتدأ وإشارة وخبر وجار

ومجرور وحال، بعدم تهيب الواقع للحرية

التي يسعى إليها الشاعر حثيثاً، ويشتاق إليها

فالصقر الذى يمشق الحرية والانطلاق لا

يعدو كونه مقيداً براية الوطن.

كما كرر الشاعر جملة «اسقنى» ثلاث

مرات في مقطع واحد، وكرر أيضاً السطر

الشعري «لا يرفع الجند سوى كوب دم ما

زال يسفح»؛ وذلك ليصور الحالة التي وصل

إليها الجند الذين أصبح شرايهم دمًا،

يتجرعونه. دمًا لا يجف ولا يهدأ.

وعلى هذا اتخذ التكرار أنماطاً متعددة في

سياق تجرية الشاعر، وأصبح يدخل في بناء

(١) الأعمال الشعرية ص ٤٧٣ - ٤٧٤.

وبدأت تخرج كلمات كما وجدت في بؤرة
اللاشعور دون تأنيق أو تزويق، فعندما يشعر
أن موته مرتبط بموت المحييطين به يقول
مباشرة في قصيدة (إلى محمود حسن
إسماعيل):

هذا هو العالم المتبقى لنا : إنه الصمت
والذكريات.

السواد هو الأهل والبيت
إن البياض الوحيد الذي نرقيبه
البياض الوحيد الذي تتوحد فيه
بياض الكفن

حتى في استخدام بعض الرموز في تلك
المرحلة لمجد رموزاً تنبئ بسهولة عما يرمى إليه
الشاعر، فهو حين ينعي الأمة العربية التي
استسلمت لآلامها وتكررت لماضيها، يستخدم
رمز صلاح الدين يقول صراحة :

نم يا صلاح الدين

نم. تتدلى فوق قبرك الورود كالمنظليين!

ونحن ساهرون في نافذة الحنين

نقش التفاح بالسكين

ونسأل الله القروض الحسنة

فالتمه : آمين

فالتمنى السابق يكاد يلتقطه المتلقى العادي

بسهولة ويسر دون عناء

هذا إلى جانب القصائد التي اتسمت

بالتداعى الحر كقصيدة الجنوى .

أما وضوح اللغة والتخفف من تكثيفها
ورمزيتها، فمن المعروف أن أمل دنقل عامل
اللغة معاملة خاصة، لم يساير فيها أحداً قبله
من القدامى، أو المحدثين؛ فعرف بشفافيته
الفائقة في استخدام الألفاظ التي تعبر عما
يجيش في صدره من معانٍ وأحاسيس،
وكذلك باستخدام الرموز المشعة بأغنى
الدلالات وأثرها، واستخدام الأساطير،
والتعبير بالصورة، واستلهام التراث العربي
والأوروبي، والتضمن.

بما أعطى شعره ثراءً وتكثيفاً دلاليًا،
كشف عن حلق أبعاد رؤيته الشعرية
للاحداث الواقعية.

فالشاعر أمل دنقل كان يرى أن إخلاصه
في السيطرة على أدواته الشعرية جزء من
وظيفته كشاعر؛ ولذلك كان يقول: «إن
استخدام كل الوسائل الفنية لجذب أذن وعين
القارئ المتلقى كان هاما بالنسبة لنا» (١)

لقد استطاع أمل دنقل أن يخضع أدواته
الفنية للقضايا الجوهرية التي يمر بها مجتمعه
باستخدام شتى الحيل الفنية المتاحة.

وعندما تخفف الشاعر بعض الشيء من
عبء ما أثقل كاهله طوال رحلته الشعرية،
وَادخل كاميراته الشعرية الحاذقة إلى سراديب
نفسه في قصائد الموت التي احتواها ديوان
(الغرفة رقم ٨) آذاب رهبة الموت من بعض
تلك القصائد ما يتلف لفته من رموز عميقة،

(١) جنابة لندوين على الشعر . جهاد فاضل، مجلة الحوادث اللبنانية ع ١٣٧٤ ٤ مارس ١٩٨٣.

قراءة بلاغية

في كتاب مواد البيان لعلی بن خلف (٥٤٣٧ هـ)

د. منير سلطان *

قام بتحقيق هذا الكتاب الدكتور/ حسين عبد اللطيف، ط منشورات جامعة الفاتح بليبيا، سنة ١٩٨٢م، كما حققه الدكتور/ حاتم صالح الضامن، بكلية الآداب، جامعة بغداد، ونشر على حلقات بمجلة «المورد» العراقية، مج ١٧ ع ١٤٣، وما بعدها، سنة ١٩٨٨م، دون أن يعلم أنه مسبق. وفي نشرة أخبار التراث العربي، الكويت ع ٣٤، أن الدكتور بدر أحمد ضيف، الأستاذ بكلية الآداب جامعة طنطا، قد انتهى من تحقيقه، ولا أدري أنشره أم لا، وأعلم أن الدكتور أحمد صبرة الأستاذ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، ومحمد أبو شوارب المدرس المساعد بتربية الإسكندرية يعكضان على تحقيقه، ولا أدري ماذا تم بهذا

الصدد ١٩

* أستاذ البلاغة والنقد بكلية البنات - جامعة عين شمس.

ولكن البلاغة أحد أهم أركانه، فالحديث عن «فن الكتابة الديوانية» هو: حديث عن فن الصياغة البلاغية، لذا انتظم الكتابة في ثمانية أبواب، خمسة منها في البلاغة، والثلاثة الأخرى في «حد صناعة الكتابة»، وفي أن الطبع قوام الصناعة، وفي أوضاع الخط وقوانينه، وباب «في الطبع قوام الصناعة» يدخل في دائرة النقد الأدبي، ويكون الكتاب في معظمه معتمداً على البلاغة، من حيث كونها غاية ووسيلة.

ولا يقصد ابن خلف بـ «البيان»: علم البيان، أو مصطلح البلاغة، أو الفصاحة، إنما يقصد به «وضوح الدلالة» بعيداً عن الغموض، ويفصل فيها القول في غضون الكتاب (ص ١٩٤).

وعنوان الكتاب «مواد البيان» يفصح عن أن الكتاب تعليمي أدبي بلاغي، يُطْلَع صغار الكتاب وكبارهم على أصول الكتابة ورسومها المستعملة، وأوضاعها ومتطلباتها، من ثقافة لغوية ودينية وبلاغية وتاريخية، ومعرفة بشئون الحياة الاجتماعية السياسية والدولية، وكذا أنظمة الحكم، وأشكال الخطاب الأدبي وطبقته، وحين يتوجه إلى الخليفة وما دونه هيوطاً، أو إلى العامة وما فوقهم صموداً.

ولا غرو فإن الكتاب قد بدأ مع بداية الدولة الإسلامية مع رسائل الرسول ﷺ إلى

يقول الدكتور إيهن فؤاد سيد: «يُعدُّ أبو الحسن علي بن خلف بن علي بن عبد الوهاب، أول مَنْ أَلَفَ في فن الكتابة الديوانية في عصر الإسلامية، وقد عاش علي بن خلف في النصف الأول من تاريخ الدولة الفاطمية، وكان من كبار رجال دولتهم» عن القلقشندي - صبح الأعشى ٩٦/١٠. وألف كتابه في عصر المستنصر بالله، ولكننا لا نعرف تاريخ وفاته على وجه التحديق، إلا أنه كان موجوداً في سنة ٤٣٧ هـ - ١٠٤٥ م» انظر ص ٢ من مقدمة تحقيقه لكتاب «القانون في ديوان الرسائل» والإشارة إلى من نال الوزارة لابن الصيرفي (٥٤٢ هـ - ١١٤٧ م) - نشر الدار المصرية اللبنانية.

القراءة البلاغية شاغلها الأكبر أن ترصد حركة البلاغة فيما تقرأ، أن تفتش عن معاييرها وقضاياها، أن تسجل مصطلحاتها وتوظيفها، أن تبحث عن دور البلاغة في النص، ودورها في المصدر الأدبي حين يكون النص مثبوتاً أو منظوماً، سواءً أكان المصدر بلاغياً أم غير بلاغي، وأقصد بالمصدر البلاغي ذلك الذي عمدته وعموده الدرس البلاغي، وغير البلاغي الذي يكون الدرس البلاغي رافداً من روافده، وحديثاً من أحاديثه.

وكتاب «مواد البيان» مصدر غير بلاغي،

ولست البلاغة الأصلية سوى إحكام صناعة الكتابة، وصانعتها تقوم على إتقان رسموها، واتباع طرقها، ومعرفة تقاليدها، وإجادة أسلوبها، وبذلك لا يكون البليغ هو الذي يتقن الفروق بين فنون البلاغة فحسب، بل هو: الذي يتقن أصول صنعته (شعرًا، أو كتابة، أو خطابة). أما البلاغة الفرعية، فهي، وسيلة من وسائل هذه الأصول، الفنون التي تستخدم وقت الحاجة إليها، ومنها الوسائل الضرورية المطردة، والأخرى ضرورة كذلك ولكنها غير مطردة، إن هذا المفهوم الذي كان شائعًا في بيئة الكتاب، قد اندثر على يد البلاغيين المحترفين، مع انتهاء القرن الخامس إلى أن بزغ العصر الحديث.

أولاً: البلاغة الأصلية بمعنى (إتقان الصناعة):

عرف ابن خلف البلاغة - كما سبق - بأنها «هي العبارة عن الصور القائمة في النفس بمعان جامعة لتلك الصور محيطية بها، وألفاظ مطابقة لتلك المعاني مساوية لها» ويكمل حديثه قائلاً: «ولصعوبة المرام في تركيب الكلام من ألفاظ ومعان مشتملة على الصفة التي وصفناها، قل البلغاء، وصارت البلاغة صناعة تخصص قومًا دون قوم» (ص ٩٣).

فالألفاظ هي اللغة، والمعاني هي الكلام

الأمصار لدعوة الملوك والسفاد العرب والمعجم إلى الإسلام، ثم تطوروا بتطور الدولة، وتعريب الدواوين (المصالح الحكومية) المختلفة، التي تسد حاجات الدولة بالداخل والخارج، حتى كوتوا أجيالاً من الكتاب لهم شأنهم العلمي الاجتماعي والسياسي. يقول د. مصطفى الشكعة: «وتصبح الكتابة مدرسة، ويصبح الكتاب أساتذة مجتمعاتهم، ثم تُؤكل لهم شئون الدولة، فيسند إليهم الخلفاء العباسيون مناصب الوزارة، وقد سبقهم إلى ذلك بمصر الأمويين على آخر العهد بدولة بني مروان، فنحن نسمع عن أسر بعينها تولت الوزارة عن طريق الكتابة، وإتقان شئون السياسة والثقافة، كالبرامكة، والصلوليين، وبني سهل، وبني وهب. وبني ثوابة، وبني فرات، وغيرهم، أسر كثيرة يمكن مراجعة أخبارهم وآدابهم في كتب الأدب والتاريخ» (١).

واللافت أن ابن خلف قد قسم البلاغة إلى أصلية وفرعية، ثم أفرد لصناعة البديع وفنونها باباً، وفي المقابل تكلم عما يخرج الكلام عن أحكام البلاغة.

وبلاغة عنده هي «العبارة (أي: التمييز) عن الصور القائمة في النفس بمعان جامعة لتلك الصور، محيطية بها، وألفاظ مطابقة لتلك المعاني، مساوية لها» (ص ٩٣).

الذى يخضع لمراسيم السياق الكتابي (شعرًا) كان أو نثرًا). بما هو متفق عليه من أصول الصنعة وتقاليدها.

والألفاظ عنده ذات مستويين، بسيط: وإذا كانت البلاغة الأصلية (مراعاة مقتضى الحال)، وهى من فن القول، كالأركان والقواعد والأساس والأروم، فالبلاغة الفرعية عند ابن خلف: «واقعة منها موقع الأعضاء والأجزاء والأفان والأعضاء، وهى عشرة: الإيجاز، والاستعارة، والتشبيه، والبيان، والنظم، والترتيب، والتلازم، والتصرف، والمشاكلة، والمثل» (ص ١٤٨)، أى أن البلاغة الفرعية أدوات، والأصلية هى: المادة، هى: النص، هى: السبك، هى: التأليف.

والصياغة المركبة من الألفاظ والمعاني ذات مستويين، تلك التى تؤدى معنى متداولاً، والآخرى التى تؤدى معنى يتنمى إلى أصول الكتابة ومراسيمها، وهى الكتابة البليغة.

والسبيل إلى تحقيق هذه الدرجة يكون بتدبير الكلام: من جهة كَيْفِيَّتِهِ، ومن جهة كَمِّيَّتِهِ، ومن جهة تَرْبِيَّتِهِ. (١١٨)، وما الكيفية «سوى: اختيار الألفاظ، واتباع طريقة التأليف المعهودة، وتأسيس الكلام بمقومات فى صدره تخرجه من حد التثار إلى حد النظام، مستخدمًا ما يروق ويعجب من فنون القول بلا غلو» (ص ١١٩)، أما «الكمية» فهى: «تدبير الكلام وتنسيقه من حيث الإيجاز والإطناب والمساواة، كل فى موضعه» (١٢٨)، وأما «الترتيب»: «فإن يلتزم الكاتب (فى الشعر والنثر) بقانون: لكل مقام مقال، ويصرف القول على مقتضى الحال، فتقسم الألفاظ والمعاني على أقسام للمخاطبين

والجديد عند ابن خلف أنه جعل (البيان) والنظم) والترتيب) أدوات لتجسيم الأسلوب، بجوار الإيجاز والاستعارة والتشبيه والمشاكلة. ويقصد بالبيان: وضوح الدلالة، (ص ١٩٤)، وبالنظم تنظيم الأساليب فيما بينها بحيث لا يطنى فن بلاغى على آخر، (ص ٢٠٤)، وبالترتيب: المشاكلة الفنية

والاستهجان، مقسماً إياها إلى الثلاثة التي التزم بها من أول الكتاب قسم يخص الالفاظ كاستعمال الحوشى منها والمتافر والملمحون والاستعارتين القبيحة والمعية... إلخ، وثانٍ يخص المعاني كالمنحيل منها والمتع والمتناقض وفساد التقسيم... إلخ. وثالث يخص التركيب كالإخلال، وعكس الإخلال، والانتقال، والهذر والتبديد، وتكلف القافية، والسجع... إلخ. (ص ٣٦٦ وما بعدها).

رابعاً: البلاغة في الاتباع وليست في الابتداء.

هى ليست فكرة عابرة، ولكنها عنوان الباب السادس وموضوعه يقول ابن خلف: «الباب السادس في أن الطبع قوام الصنعة ونظامها، واحذاه مذاهب السالفين فيها كمالها وتمايمها» (ص ٣٩٩)، وهو نفسه ليس مبتدعاً هنا، فقد سبقه ابن قتيبة وابن المعتز وابن طباطبا وقدامة بن جعفر الذين انتشرت أقوالهم على صفحات كتابه، بالإضافة إلى أبى على الفارسي، وأبى على الحاقى، وأبى الحسين الرمانى،،، سلسلة من النقاد والبلاغيين سار ابن خلف على دربهم، ونقل معظم ما فى كتبهم. وتأتى صنعة ابن خلف الكناية فتوصل فكرة التقليد، فالكتابة مرتبطة بنظام الدولة وسياساتها وأجهزتها الداخلية

بوضع المعانى فى مواضعها بعد تهذيبها وتصحيحها، (ص ٢٢١). فكما تحتاج البلاغة الأصلية (مراعاة مقتضى الحال) إلى الوضوح والتسلسل والمشكلة الفنية، كذلك تحتاج أدوات التجميل إلى اكتساب هذه الصفات حتى لا تصدع بنية النص.

والجديد كذلك عند ابن خلف، أنه قسم البلاغة الفرعية (الأدوات) إلى أدوات أساسية مطردة - أو يجب أن تطرد - وأخرى ثانوية تستخدم حين الحاجة إليها، والمطردة كالإيجار والاستعارة والتشبيه ولا يستغنى عنها نص نثرى أو شعرى. أما الالتفات والترصيع والمبالغة والكتاية والاستفهام والطباق، إلى غيرها من فنون عددها فى واحد وثلاثين فناً، فإنها غير مطردة ولا ملحة، ولكنها ذات فائدة فى تجميل الأسلوب، لذا وضعها فى الباب الرابع تحت عنوان: «فى صناعة البديع وأبوابها» (ص ٢٥٤ - ٣٦٤).

ومع ملاحظة أنه عرّف البديع بأنه: «إنما سعى البديع بديعاً لأن الكلمة تأتى فى الكناية والاستعارة والتشبيه والإرداف والإشارة لشيء لم توضع له فى أصل اللغة، فكانما ابتدعت لذلك الموضع» (ص ٢٥٤).

ثالثاً: ما لا يُعدُّ من البلاغة: تتبع ابن خلف هذه المعايير التى تُخرج الكلام من دائرة الجمال إلى دائرة القبح

يحتذى على مثل السابق، ولا سيما في المعاني التي باكرتها خواطر الأولين من الشعراء المترسلين ... «(٤٠٦)».

وبعد، فهذا هو كتاب «مواد البيان» مصدر بلاغى غير بلاغى، يؤكد أن صناعة الكتابة صاحبة الفضل الأكبر على البلاغة، فالكتاب أصحاب البلاغة الأصلية، بلاغة النص، والبلاغيون المتخصصون أصحاب البلاغة الفرعية، بلاغة التجميل، ولولا التزام الكتاب بالضوابط المشددة لطورت كثيرًا من البلاغة الفرعية، ولكن قدر الله وما شاء فعل.

والخارجية، وعلى رأسها مجلس الخليفة، أو وراث الخلافة، والذي لا يتركها إلا ميتًا أو مقتولًا. النظام ثابت، والتقاليد لا تتغير، والتطور يتقدم فى خط مرسوم والأدب يتحرك بشكل منظم متجهًا إلى القلب الجالس على سرير الخلافة، أو إلى مَنْ حوله الأقل مرتبة إلى أن يهبط إلى صاحب الشرطة (مأمور المركز)، حكم شمولي قاهر (الموت للمعارضين والحرية للمؤيدين)، لذلك لم تحدث ثورة جلدية للأدب والنقد والبلاغة فى العالم العربى إلا فى العصر الحديث حين انفك صاحب الكلمة من عقال صاحب الخلافة، أو المُلْك، وصارت الكلمة للفنان وليست ملكًا للدولة.

وكل ما قاله ابن خلف فى هذا الباب المظلم يتخلص فى قوله عن صناعة الكتابة: إنها «منذ ابتدئت إلى الآن (سنة ٤٣٧هـ) ترفل فى خلع الأنعان، و..... و..... حتى استقر قرارها، وصدعت أنوارها وبلغت الغاية، وأوقت على النهاية، ووضعت فيها الرسوم المستقحة المهلينة، والقوانين المرتبة، وضاق المجال على للمخترع، وصعب الأمر على المبتدع، وصار أفضل أحوال اللاحق أن

إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات

د. مختار محمود عطا الله *



مقدمة

بات من المسلم به لدى المنشغلين بقضايانا الفكرية المعاصرة أننا إزاء مواجهةنا للحضارات الأخرى - نعيش أزمة حقيقية؛ أزمة تمتد أفقياً لتشمل - على المستوى الجماعي - كثيراً من مناحي النشاط الفكري، وتمتد رأسياً - على مستوى الفرد - لتصل إلى أعمال الشخصية، وتمس وعيها بذاتها وبكينوناتها. وقد بذلت - وما زالت تبذل - جهود مخصصة من أجل تكوين نسق فكري أو مشروع حضاري يخرجنا من هذه الأزمة، ويساعدنا على أن نحتل موقعاً مناسباً بين الحضارات المتحاربة أو المتصارعة في عالمنا. ذلك الموقع الذي خلا بانحطاطنا، وأضحى حديث الآخرين عن أي علاقة حضارية معنا حديث استعلاء وتصدير وسيطرة وتمكن، في مقابل حديثنا نحن المضعف بمحاولات إثبات مجرد الأهلية للحوار، أو النندية.

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، والمعار حالياً إلى كلية الآداب، جامعة السلطان قابوس، بعمان.

مولجة الأوروبيين ، ليتصدر للمعنى العرقي القديم .

ومن هنا قرأ هذا البحث إحدى مشكلات الأزمة ، وحاول أن يظلمها قبل أن يظلمها أو يصف علاجها ، فكانت هذه المشكلة هي التي يمكن التعبير عنها بالصيغة التي أصبحت شائعة : " إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات " .

مشكلة البحث :

تتور مشكلة البحث حول الانشطار الحاصل في شخصيتنا الحضارية بسبب غياب أنسب صيغة لهويتنا وهي تعبأ للحوار مع الحضارات ، وانعدام التحديد الواضح لقسمات هذه الهوية والشعوب القائمة في انتمائها العقلي والوجداني ، والاختلاف حول نواة محورية تلتف حولها تتسلط عليها مقدرتنا وإمكاناتنا الفردية والجماعية باعتبارها مركز انطلاق في حوارنا مع الآخرين ، أو في صراعنا معهم . ومن خلال البحث الاستطلاعي لأطروحات الفكرية في هذا الإطار يمكن القول بأن أطروحتين للهوية الحضارية هما "الهوية الإسلامية" و"الهوية العربية" تعتبر من أن أهم الأطروحات وأبرزها لتوافر عناصر مهمة لهما مثل : وجود طائفة كبرى من المنظرين لهما ، ومؤسسات فكرية وثقافية تدفع عنها ، كذلك وجود مصادر معرفية خاصة لأسسها الفكرية والأيدولوجية ، والاستناد إلى تجربة تاريخية كاملة يمكن استنتاجها . وهذه العناصر يضاف إليها العنصر الأهم في موضوع بحثنا ، وهو لفتتاح أصحاب كل أطروحة منهما بمقدرة أطروحتهم على تمثيلنا حضاريا ، والتعبير عنا في الحوار مع الحضارات

تتجذر الأزمة المعاصرة التي نمر بها في ضوء التحليل السيكولوجي للشخصية لتتل من أهم مقومات هذه الشخصية ، وهو " الهوية " ، فقد أصابها من الضبابية وقعدام التحديد والتجزئة المفرطة ما أثر سلبيا على فاعليتها في تقويم الفعل الحضاري الذي يمكن أن تؤديه ضمن منظومة " الأمة " التي مازال الأمل منعقدا في تحقق فكرتها على نحو مثالي ، لنتمكن من إعادة ملء فراغ موقعنا الحضاري للشاعر .

وبلاحظ أن الساحة الفكرية - بصفة عامة - زخرة بالإطلاقات المختلفة طينا ، وأن التباين واضح بين هذه الإطلاقات ، ومع ذلك هناك خلط بينها . وأن استعمال المفكرين للألفاظ ذات دلالات مختلفة أو متناقضة أحيانا لمسمى واحد ، أمر ينبغي التنبيه إليه . فالألفاظ مثل : الشرق - العالم الإسلامي - العرب - العالم الثالث - الدول النامية ... إلخ لا يمكن أن تدل على شيء واحد ، إلا في خطاب حضاري وفكري مفقود إلى ضيوط ملولاته ، وعاجز عن صنع اتساق معرفي عند أفراد وجماعته . ومما يظهر فجاجة التناقض أو التباين بين دلالة هذه الألفاظ ، ما يوضع من ألفاظ تعبّر عن " الآخر الحضاري " ؛ فالشرق يتأمله الغرب ، وهنا يحدث اللبس ، حيث يغفل الذهن عن دلالة " الشرق " الحقيقية ، أو يفسرهما بما يتناسب مع السياق ، أو بما يوازى بالتضاد المعنى المقصود بالغرب ، وهذا كله يضيع المعنى الاصطلاحي الثابت للكلمة . والعالم الإسلامي يوضع في مواجهة الغرب المسيحي أو الكاثوليكية ، وهنا يتحول الحوار الحضاري إلى حوار ديني عقدي فقط . ويوضع العرب في

أن يكون هوية حضارية ذات قوامه ؟ ثم أي هاتين الهويتين لدعى لتحقيق وعي حقيقي بذاتنا ؟ ونجح في القضاء على مظاهر ازمتنا: كالاغتراب الفسدي ، والتفتت الاجتماعي ، وضياح القيم الحضارية ، وامتزاز الشخصية ؟ وهل يمكن الجمع بين هذين الولاين ؟ أم أن بينهما تناقضا لا يمكن تجاوزه ؟ .

مصطلحات البحث :

يحسن أن أوضح مصطلحات البحث للمصطلحات المحورية التي يستخدمها البحث لأهمية هذه الخطوة كما هو متعارف عليه في أصول البحث العلمي ، وكذلك نظراً لما حظيت به هذه المصطلحات من صياغات متعددة لدلالاتها ، تأتي متباينة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى . ومن ثم فلزاماً علينا هنا بيان المعنى المقصود عند إطلاق هذه الألفاظ في ثنايا المعالجات الواردة في هذه الدراسة :

١- الهوية : هي ذلك المعنى الثابت الراسخ في الأصق الذي نجده في أنفسنا يعبر عن حقيقة الذات ، وجوهر الولاء ، وأصل الانتماء العقلي والوجداني والروحي ، ويصوغ النظرة إلى الكون والحياة والتاريخ والأخر ، ويوجه الفعل والحركة والتأثير والإبداع على نحو فعال في اتجاه تحقيق أهدافه .

والعلاقة بين الشخص وهويته - وفق هذا المفهوم - هي علاقة "حماية متبادلة" ، فالشخص لديه حاجة دائمة إلى هوية ينتمي إليها ويحمي بها ويتحقق له بها قوامته . والهوية تضمن الحماية لنفسها بعد الاقتناع بها ، والانتفاء إليها عن طريق رفض كل الهويات الأخرى ،

الأخرى بما تمتلك من قاعدة شعبية ، وتراث حضاري ، وروية واضحة لأفلق المستقبل الحضاري لنا ، والثقة في وجود عطاءات وإسهامات يمكن أن تشارك في الحضارة الإنسانية للحضرة والآية . وكل هذه العناصر غير متوفرة تملأ لأطروحات أخرى مثل : القطرية ، والشرقية ، والإقليمية ، والطائفية . هذا فضلاً عن العنصر الأهم هنا ، فإنه لم يزعم أحد من أصحاب هذه الأطروحات صلاحيتها لتمثيلنا جميعاً حضارياً ، والتعبير عنا في حورنا مع الحضارات الأخرى .

ولذلك فإن هذه الدراسة مستقتصر في تناول على الأطروحتين المذكورتين ، وهما "الهوية الإسلامية الحضارية" و "الهوية العربية الحضارية" . ومن ثم يمكن صياغة السؤال المحوري الذي تحاول هذه الدراسة الإجابة عنه على النحو التالي : الهوية الإسلامية - للهوية العربية : إلى أي هاتين الهويتين تنتمي حضارتنا ؟ ومن ثم : فأيهما أصدق في التعبير عنا وأصلح لذلك في حورنا مع الحضارات الأخرى ؟

وقد تفرع عن هذا السؤال عدة تساؤلات فرعية أخرى بطمح البحث أن يعرض لها ، وهي : ما مفهوم الإسلام الحضاري ؟ وهل هناك فرق بينه وبين مفهوم الإسلام الديني ؟ وما أهم مقومات الهوية الإسلامية الحضارية ؟ ومدى مقدرتها على تجاوز التحديات التي تواجهها ؟ ثم : هل تصلح العروية لصناعة هوية حضارية حقيقية قادرة على التحدي في حوار الحضارات الجاري الآن ؟ وإلى أي مدى يمكن للانتماء العربي - اليوم -

عنوان البحث " إشكالية الهوية في حوارنا مع الحضارات " . ومن ثم فقلت معنيا بمناقشة التعريفات المختلفة للحضارة في هذا الموضع . ومع ذلك يمكن اعتماد التعريف الذي قدمه أحمد صدقي للجاني في بحثه " العرب ودائرة الحضارة الإسلامية " لما في هذا التعريف من تسجل مع الفكرة العامة للبحث ، حيث عرفها بأنها (تمت من الحياة يتميز بحظوظ ولوان من الرقي ، وتقوم في دائرة من الاتساع المكاني والبشري والزماني ، وتتضمن نظاما ومؤسسات وقيما ومعاني تطوي الحياة عليها" . والحضارة - بفعل ذلك كله - تضم العديد من "الثقافات المحلية" وعددا من "الثقافات القطرية" في "جامع مشترك" تفاعل فيه الإنسان مع الزمان والمكان ، وكونته عناصر للدين بما يوفره من رؤية كونية ، ولسان جامع مشترك إلى جانب لسنة أخرى ، وتاريخ وعادات ونظم وقيم ، في دائرة واسعة ينتمي إليها حضاريا كل البشر المقيمين في هذه الدائرة على اختلاف لغواتهم ومللهم ، وأنماط حياتهم وشرائعهم الاجتماعية).^(٢)

لما الحضارات التي يتصور البحث أن الحوار ينبغي أن يقوم معها وفقا للاستقصاء الفعلي لعالم اليوم ، فيمكن إيضاح المراد بها من خلال الحقائق التالية :

(أ) إن تعدد الحضارات التي قامت وتقوم في الاجتماع الإنساني حقيقة يكاد يجمع عليها المختصون بالتاريخ الحضاري: (أرنولد تورينبي في [العالم والغرب] ، ويل ديورانت في [قصة الحضارة] ، مسطفي زريق في [من

ومحاورتها أو مواجهتها بفعل الشخص إذا لزم الأمر .

ووفق هذا المفهوم - كذلك - فإن البحث معنى بالتفتيش عن هوية الفرد وليس الهوية الجماعية . ومن ثم فمادته في الأساس هي الحسن الفردي للشخصية ، المرتبط بمعطيات معرفية وعقدية ونفسية ، وليس الحسن المرتبط بفعاليات اجتماعية أو سياسية . فهو يتصل بالحضارة انطلاقا من الفرد المؤسس لأي فعل حضاري ، والمنوط به إدارة الحوار مع الحضارات الأخرى . ولا يتخذ من الأوضاع الاجتماعية أو السياسية التي تخضع للأغيار أساسا ومنطلقا له . أي أن الولاء للحامن في أصقاع الشخصية الذي يتسم بالثبات هو المحدد لمفهوم "الهوية" المعروف هنا . وليس ذلك الولاء "الشكلي غالبا" الذي يحقق رضات المجتمع وأمنياته سواء وافقت الانتماء للدخلي للشخصية أم لا ، وفقا لتطلعات صناع القرار .

ومن هنا يدرك البحث أن الهوية - في كنف الحضارة - ليست ظاهرة مسطحة ذات بعد فقهي ، لكي يتاح لها أن تتقبل بسهولة معطيات متناقضة أو متضاربة في قناعاتها ، تحاول أن تضيقها بفعل جمعي صرف ، تلقيني ، أو توفيقية . إنما هي - كما يوضح "مارسيل بوزار" في كتابه للقيم عن "إسلامية الإسلام" - ظاهرة مركبة ، فهي لا تقتصر على أن لها وجودا ، بل تملك "جوهر" يبقى على الدهر ، حيث تكون راسخة في الأصقاع ، ومستتقة على الصعيد الفردي^(٣) .

٢- الحضارات الأخرى : أريد هنا أن أوضح المقصود بالحضارات الأخرى التي نريد أن نعد أنفسنا للحوار معها وفق

ومختبرا حقيقيا لمعرفة مدى ملائمة "الفكر" للواقع، ومقيلا مهما لبنيان قيمة الهوية كأطروحة تهدف إلى تحقيق أفضل صورة لذاتنا في التفاعل مع الحضارات، الذي يعد الحوار أحد أهم محاوره. ومن ثم كان لزاما علينا أن نبين مفهوم "الأمة" كما يراه البحث.

فالأمة هي كل جماعة بشرية متجانسة فكريا ونفسيا وثقافيا وقيمية وعقدية، يشعر أفرادها بالارتباط المعنوي فيما بينهم لارتباط ولاء. وتجمعهم عدة عناصر خارجية كالتراريخ المشترك، والهم الموحد، والأمال المستقبلية الواحدة، والحرص المشترك تجاه الآخرين عداة أو ولاء... إلخ.

والمهم الذي لود تسجيله هنا هو أن هناك عناصر مستبعدة من هذا المفهوم، ولا يراها البحث شرطا في تكوين "الأمة"، ولا في خلق الولاء المشترك لأبنائها. فلا يتمتع أن توجد "أمة" بهذا المعنى الكامل دون أن يجمع أبنائها لغة واحدة، أو حيز مكاني واحد، أو نظام سياسي واحد "دولة". ومن الممكن - كما يقول الدكتور فوزي منصور - أن يظهر إلى حيز الوجود تجمع عدة اتحادات قبلية لها لغة مشتركة، وأرض مشتركة، وثقافة مشتركة، لكن ذلك لن يشكل أمة. فالأمة مفهوم يتضمن وجود روابط أكثر استقرارا، وذات معالم قطع تحديدا، تربط هؤلاء الناس معا برباط متين من العلاقات الكثيفة^(١). وفي المقابل فإنه توجد جماعات بشرية تمتلك المقومات الجوهرية للتكوين "أمة"، وتفتقد إلى روابط اللغة والأرض والدولة، ويتحقق فيها معنى الأمة، ويمثل هذا النموذج

لوعى القومي]، محمد كرد علي في [الإسلام والحضارة الغربية]، وجمال حمدان في [العالم الإسلامي المعاصر]، وأور عبد الملك في [الفكر العربي في معركة النهضة]... وغيرهم كثير^(٢).
(ب) إن الحضارات القائمة، على سبيل الحصر، والتي تؤهل - وفقا للمقاييس الموضوعية - للاشتراك في هذا الحوار ثمان، لكل واحدة منها خصائصها المميزة. وهي: الحضارة الغربية بفرعها الأوروبي والأمريكي الشمالي، والحضارة الأمريكية الجنوبية، والحضارة الصينية الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية، والحضارة الهندوكية في الهند، والحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوروبا الشرقية الجنوبية، والحضارة الإفريقية والحضارة الإسلامية بفرعها في آسيا وإفريقيا.^(٣)

(ج) إن الحضارة الغربية تمثل التحدي الأكبر لكل هذه الحضارات، وبخاصة الحضارة الإسلامية، غير أن التفاعلات الحضارية القوية لحضارتنا تمتد إلى أوسع حضارات أخرى تجاوزها، بحكم اتساعها واشتمالها على أجزاء من القارات الثلاث إفريقيا وآسيا وأوروبا.

(د) إن الحضارة الإسلامية تستثمر بجلاء روح العداة من قبل الحضارة الغربية التي تصر - في كثير من الأحيان والميادين - على تحويل الحوار إلى صراع يستند إلى القوة المادية لتحقيق النفوذ، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية.^(٤)

٣- الأمة: تعد فكرة "الأمة" ذات أهمية خاصة في البعد الدينامي للهوية،

بجلاء "الأمة الإسلامية" في التاريخ المعاصر .

اللغة الواحدة إذن ليست شرطاً في قيام أمة . وأضيف هنا أنها يمكن أن تسهم في تنمية الحس الجماعي الثقافي المشترك للأمة ، وأن دورها في تركيبة الشعور بالوحدة الثقافية لا ينكر ، غير أنها تبقى غير دخلية في مقومات الأمة الأساسية . وتبرز - هنا - فكرة مهمة جداً ترتبط برؤية البحث للهوية الحضارية ويمكن التعبير عنها على النحو التالي : إذا كنا نقرر أن اللغة ليست شرطاً في بناء أمة واحدة ، فبئنا نقرر أن الأمة ليست شرطاً في بناء حضارة واحدة . ومن ثم فيمكن لمجموعة من الأمم أن يكون لها جميعاً هوية حضارية مشتركة .

منهج البحث :

تتلى طبيعة موضوع هذا البحث والهدف منه منهجاً في تناول يراعي الإطار الفكري لإشكالية الهوية بشكل رئيسي ومركز . ومقتضى هذا المنهج بلورة والتماس المفهوم المثالي المطلق الذي يتناول الفرد كمحور مستقل ، وموضوع جدير بالنظر إليه بعيداً عن أي سياق آخر كالسياق المجتمعي ، أو السياق التاريخي ، وذلك في محاولة للنظر إليه ككائن ثابت استاتيكي وحتمي . ومع ذلك فإن المنهج يراعي بالتبعية لتطبيقات المجتمعية عبر المسرى التاريخي للأمة ، انطلاقاً من أن الفرد هو المكون لهذا المجتمع ، والصانع لذلك التاريخ في تحوله المستمر . ولا يخفى أن هذا الاعتبار في المنهج المختار يعود إلى مناهج البحث في "فلسفة التاريخ" ولكن سيكتفي البحث بما هو ضروري للتوضيح أو الاستشهاد على

محتويات "الإطار الفكري" ، ومن ثم فلن يفرق في المفاهيم العملية للتجريبية "الديالكتيكية" التسمية ، حتى لا يتحول إلى المنهج المتبع في "الفلسفة الاجتماعية" أو "فلسفة التاريخ" أو "فلسفة السياسة" أو غيرها .

ويلزم اتباع هذا المنهج بالاعتبارين السابقين معاً نظراً لطبيعية "الهوية" نفسها ، فهي ليست ثابتة خارج التاريخ وبصرف النظر عنه ، وأيضاً ليست متحركة متحولة في التاريخ وبه ، متغيرة بتغيره ، متراجعة معه . إنها ثابتة دخل التاريخ تغير مجريته بقوة "الفعل الإنساني" . إنها الهوية الجوهر القائمة بذاتها "بالتعبير الكلاسي" ، والتي مع استعلانها وثباتها تهبط على المجتمع لتتجس منه بالفعل والحركة صورة متولدة معها ، معبرة عن ذاتها ، محققة لغاياتها . إن الدراسة على هذا النحو تنتهج منهجاً في البحث يسلم بضرورة صياغة "الهوية" برؤية مثالية نظرية . ولكنه مع ذلك يرى أن هذه الهوية لا يتحقق كمالها إلا بكفاح جماعي يتجه نحو صنع واقع حضاري وتاريخي يستجيب لتحديات الظروف أراها من محليا وعالميا .

أما الاعتبار الأول الفكري النظري للمجرد الذي يركز على دراسة إشكالية الهوية على المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي ؛ فتأتي أهميته من ضرورة إرجاع "الهوية" إلى أساسها في الشعور الفردي كأيديولوجية تحكمها أصول فكرية وجدانية .

وهذا يساعد على التفسير .

ولما الاعتبار الثاني العملي التجريبي ، فهو يتبنى المنظور التاريخي والسياسي

المختلفة للهوية الحضارية في فكرنا المعاصر .

ويرى البحث أن هذا الهدف يمكن " للهوية المعلى " بالنسبة لنا في ظرفنا الراهن أن تحققه إذا كانت قادرة على "التجميع الحضاري" ، ومعناه: ضم أكبر عدد ممكن من الإسهامات الحضارية التي تكسب جاذبنا في الحوار قوة وقيمة ، وأن ذلك يتطلب منها قدرة على التغلب على مشكلة "الطائفية" التي تعد إحدى كبريات المشاكل التي تمرض جميع مفاهيم الهوية ، ونعني بالتغلب عليها إمكانية هذه الهوية أو تلك في استيعاب من لا ينتمون إليها من الطوائف الأخرى بخلق "مشترك ولائي" بينها وبينهم ، بحيث يصبح نتائجهم نتاجا لها ، وحوارها مع الآخرين هما لهم .

٤- يسلم البحث بأن حوارنا مع الحضارات أصبح أمرا ضروريا بالنسبة لنا كأمة ، وتحديا حقيقيا بالنسبة لمفكري هذه الأمة وعلمائها. وأن له غايات - من وجهة نظرنا كطرف مهم في هذا الحوار - يمكن إجمالها فيما يلي :

(أ) بيان ما يمكن لحضارتنا أن تسهم به في البناء الحضاري العالمي للمعاصر ، حيث إننا ندرك أن هناك حاجة ملحة لأن تحتل منظومة القيم التي تترسخ بها حضارتنا مكانة المصدرة في حضارة اليوم . فبقية إذا أمكن (دراسة) لكون ومشكلاته العامة من زلوية إنسانية شمولية ، بحيث يعاد تشكيل اللوحة العالمية من منظور "وحدة التاريخ العالمي" ، ولتطور التقاطي الحضاري للإنسانية ككلها) (٨) اتاح ذلك الإقادة من حضارتنا في الأستراك في هذا الفعل الحضاري بقيمتها التي تتميز بها ، ومن

والاجتماعي في رصد مدى استجابة الواقع للفكرة التي يتأسس عليها بناء " الهوية" ، وذلك نظرا لثراء التجربة - أحيانا - في بعدها التاريخي ، ومن ثم إمكانية استقطاقها من أجل بلورة "الفكرة" التي تطرح جاهزة للتفعيل في الحوار الحضاري ، أو ترفض كنموذج مثالي صالح للاستجابة لتحديات هذا الحوار . وهذا يساعد على التحليل . والتحليل مضافا إليه التفسير يؤيدان معا إلى الفهم .

المسلمات التي ينطلق منها البحث :

يمكن هنا وضع ما رصدته البحث من أفكار جزئية يعتبرها مسلمة يفيد التأكيد عليها في وضوح فكرته ، وفهم تحليلاته في معالجة المشكلة المطروحة :

١- يسلم البحث بأن قضية " تحديد الهوية " تنصدر سلم أولويات العمل التحويلي للنازم للحوار .

٢- يسلم البحث بضرورة عدم انفصال معالجة إشكالية الهوية عن ملزومها هنا وهو الحوار مع الحضارات . ومن ثم تجنب معالجات أخرى للإشكالية نفسها ، ولكن مرتبطة بالفعل المحلي كتحديث الثقافة ، أو تفعيل العمل الاجتماعي ، أو تجديد العقل ، أو إعادة بناء الوعي السياسي ... إلخ مما أكثر فيه الباحثون . (٧)

٣- يسلم البحث بفكرة جوهرية مؤداها أن " الهوية " للصالحه للتعبير عن القدرة على المواجهة في هذا الحوار الحضاري ؛ هي تلك التي تستطيع للمحافظة على " الأنا الحضاري " ، وعلى صون وحدتها ، وعلى نقادي الاضطراب في الشخصية الحضارية . وهو - من وجهة نظر البحث - أخطر التحديات التي تواجهها الأطروحات

يكون تعمير العالم المدلول الإيجابي للتغيير ، لأن التغيير يمكن أن يكون سلبيًا ، فيغدو تخريبًا ، وقد أن الأولان ونحن ننظر في مستقبل الحضارة ، ونرى ما يتم باسم التحضر على صعيد الإخلال بالبيئة وبمحيطنا الحيوي ، وعلى صعيد الهندسة الوراثية أن نميز بين التعمير الحضاري ، وأي تخريب في إطار الظاهرة الحضارية).^(١١) ولما هنا في مجال تحديد القيم التي يمكن لحضارتنا أن تسهم بها ، فذلك أمر له موضعه من فكرنا للمعاصر ولمست معناه هنا ، إنما أريد فقط التمثيل والتنبية ، والإشارة إلى أحد أسسها ومحاورها الفكرية الخالدة.

(ب) أثبتت القدرة الفائقة للذاتية لحضارتنا على التفاعل مع الحضارات الأخرى ، كمقدمة ضرورية للغاية المنكورة أصلا ، حيث لا يتم الإسهام بشكل أو بآخر في البناء الحضاري إلا إذا تمتعت حضارتنا بهذه القدرة على التواصل والتفاعل . ونحن فيما نقدم من أفكار هنا ، نهذف إلى التأكيد على هذه الخاصية في حضارتنا ، حيث يحرك مفكرنا كما يعبر عن ذلك أديب إسحاق لحد رواد النهضة بقوله: (إن كثرة المخترعات ، وسعة المعاملات ، ووفرة الحاجات المادية ، وتمائل أغراض النفوس ، وتفرد كل أمة بمزية ، وكل أرض بخاصية ؛ مع رغبة الإنسان في استكمال تلك المزايا ، وافتقاره إلى هاته الخواص جميعا - كل ذلك قد أوجب استحكام العلاقات ، وتقارب الصلات بين الأمم والدول)^(١٢) ، ولذلك فنحن نأمل في الحوار الحضاري أن تصاف أثرا - في للطرف الآخر - لمن أسماهم إليكمسي

ثم يمكن كما يعبر المستشرق إليكمسي جورفسكي (إقامة جبهة المؤمنين في العالم ضد الوثنيين والملاحدة).^(١٣) وقد مثل هذا الدور القيمي منطقا لفكرنا الحديث مطلع هذا القرن للتأثير في حضارة العالم ، وأدرك رواد نهضتنا أن (الحضارة الإسلامية مؤهلة لأن تضمنه ظلام المدنية الغربية بما تحتويه من قيم ومثل)^(١٤).

ويكفي أن تشير هنا إلى ما يستشره المفكرون الغربيون من خطورة غياب مثل هذه القيم على الشخصية الغربية التي أضحت عرضة - وفقا لتحليلاتهم - للهدم والدمار^(١٥) وأن مثل هذه الميولات ولدت موقفا موضوعيا من حضارتنا يتمحور حول " التعرف " و " الاعتراف " كما يعبر مونتنومري وات بقوله: (ينبغي أن يخلص الغرب من النظرة التي تعتبر المسلمين دخلاء من بين العديد من الدخلاء على القارة الأوروبية ، ويتمين عليهم أن ينظروا إليهم على أنهم ممثلون لحضارة ذات إنجازات عظيمة تدفن لها بالفضل رقعة كبيرة من سطح الأرض ، ثم فاضت ثمار هذه الإنجازات على رقعة أرض مجاورة ، أما إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدل إلا على كبرياء زائف)^(١٦).

ولمست القيم التي يمكن لحضارتنا أن تسهم بها في البناء الحضاري العالمي المعاصر من قبيل الأخلاق المثالية الجوفاء ، وإنما هي ما يمكن أن يوجه العمل الحضاري العالمي نحو الإيجاب . وقولاه ما يعرف عند ابن خلدون بالمران ، وقد أخذ من قوله تعالى : " هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها " ^(١٧) (وهكذا

اعترف كثير من الباحثين الغربيين الذين استطاعوا أن يتخلصوا من عقدة التحيز الحضاري، وهذه مسألة كثرت فيها الأبحاث في فكرنا المعاصر، وأمكن خلق وعي ذاتي باليراهين القائمة عليها. لكننا في الحوار مع الحضارات نبغني نقل هذا الوعي إلى الآخرين بحيث يصوب المفهوم السائد عن الحضارة المعاصرة بأنها غربية إلى أنها (ليست أوروبية خالصة - على الرغم من مظاهر الادعاء - بقدر ما هي إنسانية شاملة في مداها وانتشارها وبعبورها ومحاسنها. فالحضارة الحديثة هي خلاصة تقدم وإنجازات الحضارات السابقة) (٢١) التي بقيت في مقدمات الحضارة الإسلامية.

إننا في مسعانا هذا لا نهدف إلى مجرد تسجيل عنصر امتياز وتفوق لحضارتنا أو لصانعينا، فإن ذلك من شأنه أن يحول الأمر لقضية عرقية خلّاقية، بل إننا نسعى لغرضين: أحدهما يسير في اتجاه إيجاد طرق للتواصل مع الحضارات الأخرى، والثاني في اتجاه استنهاض أنفسنا وبث روح الثقة في أبناء حضارتنا ولننظر إلى ما قاله "بترارك" أحد فحول الأدب الإيطالي في القرن الرابع عشر، وهو يحفز الأوروبيين على النهضة: (إنكم تتوهمون أنه لن ينبغ أحد بعد العرب. لقد ناهنا ليونان وتوقنا عليهم وناهنا كل الشعوب والأمم ومع ذلك تقولون: إننا لن نناهس العرب؛ ترى هل أصيبت عبقرية الإيطاليين بالعقم؟) (٢٢)

جورانسكي بالمنورين الذين (طرحوا نظرية التقدم "جان كوندورسيه"، وفكرة وحدة العملية التاريخية في العالم "يوغاني هيردر"، والدراسات التاريخية الرومانسية التي ركزت اهتمامها على توارث العصور التاريخية وتعددية أشكال التطور التاريخي) (٢٣)، وأن تختفى النظريات الغربية التي تقف على النقيض والتي تنور حول (التفوق الثقافي والعرق للأوروبيين على غيرهم من الشعوب أرمنت رينان وجوزيف غوبينو. وكذلك نظريات مثل تعزل الحضارات) (٢٤) فإن من شأن ذلك أن يوافر الأجواء المناسبة لإحداث أكبر قدر ممكن من التفاعل والتلاحق.

وبنخل ضمن هذه الغاية ضرورة العمل على نقطة عتلتنا المعاصرة ليضمن التقام العلمي مع الحضارة. (٢٥) مع تحقيق النجاح في إحداث توازن بين هذا التقام والتفاعل من جهة؛ والحفاظ على هويته ووعيه المطلق بذاته، ثم التخلص من التعصب الذي يعد عقبة حقيقية تعسري للنضج الحضاري؛ من جهة أخرى، وذلك لأن السموات الثلاث المذكورة هنا تكفي إحداها لإحباط كل جهد في مجال إثبات مكانتنا بين الحضارات، وهي:

١- الانسواء الحضاري والانعزال الفكري. (٢٦)

٢- فقدان الهوية وضياح الوعي بالذات. (٢٧)

٣- التعصب الحضاري والخضوع لسلطة الأجنبي. (٢٨)

ج) للتأكد على الدور الحيوي والبناء الذي قامت به حضارتنا عبر مسيرها التاريخي في بناء الحضارة العالمية لرائحة وتكوينها وخلقيها. ولقد أصبح هذا الدور محل

أهم أطروحات الهوية في فكرنا المعاصر
دراسة تحليلية تفويمية في ضوء فكرة
"الكفاءة الحضارية"

نتاز علينا منذ بزوغ فجر النهضة الحديثة تيارات فكرية متباينة ، ولقد مفكرنا مشاريع نهضوية تبني كل مشروع منها وجهة نظر في الإجابة عن أسئلة كثيرة تعبر عن حجم وخطورة الأزمات التي مرت وتمر بها أمتنا . وحاول هؤلاء المفكرون أن يجيبوا عن التساؤل البسيط المباشر والمهم في الوقت نفسه من نحن ؟ في الإجابة عن هذا السؤال دلت المحاورات الكثيرة مرتكزة في جعلتها على بيان العود المستحق للضمير "نا" عندما نستعمل ألفاظنا مثل "حضارتنا" و"تاريخنا" ، و"تراثنا" و"فلسفنا" ، و"مصرنا" ، و"قضايانا" فبأي بيئة حضارية نلحق هذا النتائج بحيث لا نشعر بانفصام في الشخصية ، ولكي نحسن بأننا نتحدث عن حضارة بناؤها بناؤنا^(١٤) وبأننا نتمثل فعلا هذه الحضارة في الحوار مع الحضارات الأخرى ، دون أي تناقض بين ذواتنا ومرجعيتها . وسوف أعرض في الصفحات التالية لأهم الأطروحات ، وفق المنهج الذي سبق تحديده ، أملا أن يعينني هذا المنهج على إثبات "الهوية الحضارية" التي يمكنها مجابهة التحديات القائمة في ذلك الحوار .

وقبل ذلك لود أن أقدم بمقدمة لبيان الأهمية القصوى للإجابة عن هذا التساؤل : من نحن في حوارنا مع الحضارات ؟ سواء على المستوى الفكري في إبطاره النظري ، أو على المستوى الواقعي في إبطاره السياسي والاجتماعي ، فيقول : إن فعندم تحديد الهوية من أهم أسباب ازمتنا

الحضارية الراهنة: وبالتالي فإن هد التحديد لحد الضرورات المؤسسة للحوار الحضاري ، وأحد دعائم قيام شخصية حضارية لأمتنا . وتتحقق أهمية هذه الخطوة البنائية من خلال أدوار ثلاثة يمكنها القيام بها :

١- دور تحديد الهوية فسي للتوحد الحضاري : وذلك يمكننا من صنع "رأي عام" واحد يمثل دعامة حقيقية لا غنى عنها في حوارنا أو صراعنا مع الحضارات ؛ دعامة تقوم على توحيد النظرة إلى الكون والحياة ، وقضايا الإنسان والعالم ، وهذه النظرة الموحدة مطلب حضاري نفسي أيديولوجي ثابت لكل الأطراف المتحاذرة ، كما يقول ليونارد دوب : (إن الكاثوليكي سوف يتشبه بوجهة النظر الكاثوليكية في نظراته لمختلف القضايا التي تعرض عليه ، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دولية . وكذلك البروتستانت ، واليهودي ، والهندوسي .. إلخ ، وينطبق هذا على جميع أصحاب المذاهب والديانات الأخرى).^(١٥)

فيذا كنا في حركتنا للنشطة باتجاه الحوار مع الحضارات ندرك أن الوضع الراهن للتعاملية الدولية يقتضي أن يكون لنا صلات قوية واحتكاكات دائمة ومفيدة : فإننا - هنا - ننبه إلى أنه من ضروريات إقامة مثل هذه العلاقة المنتجة والأمنة في الوقت نفسه: أن يكون هناك تصور موحد لأمتنا، تنطلق منه باعتزاز (وحدة) توضع في مصف وحدت أخرى تمثل حضرت أخرى وليس صحيحا من لزومية لتبوية -وفق هذا البناء المنطقي المحدد للمعادلة - أن نكون ممثلين بأكثر من وحدة.^(١٦)

صراع وتباين مماثل في الجماعة ، ومن شأن ذلك أن يصيب الشخصية بالشحوب وتعدلم الرؤية الثابتة ، وأن يخلق شخصية متناقضة ؛ ففي داخلها إحساس بالتيه ، وفي خارجها إحساس بعدم مسؤولية المشاركة في لحوار الحضاري . ولا شك أن الخروج من هذه الحالة يجب أن يبدأ بحوار من الداخل لينتج لديه "هوية واحدة" تتحطم بها الرؤى المتناقضة والمنقسمة في داخله .

فإذا كانت الهوية تمثل الأساس الذي يبنى عليه الإطار الفكري الذي تنبثق منه مشاريع النهضة ؛ فإن بعض الباحثين يذكرون على أن من أهم أسباب الفشل للنسبي المشروعة الحضارية لهضمتنا الاختلاف الحاد بين التيارات الفكرية في تحديد ذلك الإطار^(٢٦) . ويساعدنا هذا الفهم على حسن قراءة موقف رواد النهضة الحديثة ومدى استشعارهم لخطورة لعدم الهوية على الأمة ، فقد عاش عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦م) ظرفا حضاريا قريبا من ظرفنا الراهن ، ولذلك نجده يشدد على هذا الداء مرجعا إياه إلى أيدي الاستعمار ، فيقول : (أطلقت حرية للمطبوعات والأفكار ، فأربنا الجرفند الكثيرة تتكلم بما تريد ، وتتصرف في أفكارها كيف تشاء . هذه تقول : أنا وطنية قادي بأن خير البلاد موقوف على جعل الأصم بيد المصريين ... وهذه تقول : مصلحة البلاد موقوفة على زيادة نفوذ الإنكليز ، وهذه تقول : إن فرنسا هي الدولة الوحيدة في المحافظة على مصر .. وهذه منبذة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء .. وهذه علمية تهذب للفروس ، وهذه توردهم من مصالوات الأديان ما يوقعهم في

إن مصلحتنا في الحوار مع الحضارات تقتضي الالتفاف حول الهوية التي تمثل جميع الطبقات ، وتجمع كل الفئات ، وتعبير عن جميع الاتجاهات المتصالحة منها والمتعارضة ؛ أي هوية مشتركة وإن اختلفت الثقافات . وليس من مصلحتنا وجود صراع ذوات داخل العمل الحضاري لا يمكن تفادي آثاره السلبية التي مستضاف ختما إلى حضارتنا في صورتها الراهنة المنخنة بالجرأح ؛ لتزيدها ضعفا إلى ضعفها ، واضطرابا إلى اضطرابها . ذلك للضعف وهذا الاضطراب هي بريئة منهما بذاتها ، وإنما ألحقهما بها لذنابها ، ولا يزالون يصرون على ذلك .. مما يجزنا الحديث عن الدور الثاني .

٢- دور تحديد الهوية في القضاء على التشرذم والتجزئة : مما لا شك فيه أن مجتمعاتنا في هذا العصر أصيبت بحالة اغتراب حولت الشعب إلى كائنات صليحة لا تقوى على مواجهة تحديات الحوار الحضاري ، وذلك بسبب (التفكك والتجزئة الاجتماعية والسياسية ، وسيطرة علاقات التنازع أكثر من علاقات التعاضد والاتصال .. مما يزيد من أزمة التجانس والتنوع في الهوية)^(٢٧) ، أي أن علاج الأزمة مرهون بالقضاء على هذا التنوع في الهوية ، وتحقيق ذلك التجانس أو التوحيد . بذلك فقط يمكن وقف حركة الردة التي تشهدها الدورة الحضارية للأمة بلا هوية أو فاعلية .^(٢٨)

إن التجزئة والتشرذم في الجماعة مردها إلى تحققهما في أفراد هذه الجماعة ، وذلك لأنه عندما توجد التجزئة بمعناها النفسي الداخلي البنوي للفرد نتيجة للتباين في الولاءات الدخلة فيه كفرد ؛ يحدث

على تبوء موقعنا الحضاري المناسب وثيقة الصلة بحسنا التاريخي ووعينا التراثي والحضاري وإيماننا بذلتنا ومعنى وجودنا . والبحث عن هذه الوسائل يقرر أن "تحديد الهوية" يأتي في صدارتها ، فتكون حركتنا على النحو التالي : من "تحديد الهوية " إلى "الوعي بالذات" إلى "الموقع الحضاري".

وقد أدرك الباحثون في قضايا الوعي المعاصر لأفئتنا أهمية تحقيق هذا الوعي في خلق مناخ علائقي ناجح بالآخر . فيقول الدكتور محمد عبد الجابري : (إن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة في التصورات والتمثيلات - أي مخيالا - من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه ؛ مخيالا يقوم بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها ، ويوزع الهويات والأدوار ، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة) . (٢٢) وهو بذلك يشير إلى أهمية تحديد الهوية في تكوين الوعي الجماعي بالذات ، ويؤكد الجابري على أهمية هذه الخطوة في علاقة المجتمع "في حوار أو صراع" مع الآخر ، فيقول : (إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية ، لرؤية الآخرين له من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه) (٢٣) ويقرر الدكتور محمد عبد الرحمن مرجبا أن فهم الأمة لذاتها عنصر أساسي من عناصر حياتها الثقافية والحضارية في أي عصر من العصور . ولكنه يكتسب أهمية خاصة وغير عادية في فترات الصراع الحضاري . السدّي يرافقه تحول حضاري (٢٤) ونحن نعيش مثل هذه الحالة في ظروفنا الراهن الذي نبحت فيه عن أنسب صيغة لأنفسنا بين الحضارات

الشك والتردد ... ثم تركت المصريين يغدون ويروحون بين هذه المتناقضات ونحن في بحر اللهو غارقين) . (٢٥) وقد عبر كثير من مفكرينا في مراحل الأزمان الحضارية التي مرت بها أممنا عن خطورة تعدد تحديد الهوية ، وعدم الالتفاف حول مفهوم واحد لها ؛ ففي أعقاب نكسة يونيو ١٩٦٧م شخص الدكتور حسن حنفي أهم مشكلتنا في أننا (مازلنا بصدد البحث عن استراتيجية . هل تكون صياغة قومية للقضية ؟ أم تكون صياغة أكثر اتساعا وصنفا دخل حركات لتحرر العالمي؟) (٢٦) ثم ضرب أمثلة سياسية على ذلك فقال : (ويوضح هذا التخبط في تاريخنا المعاصر من أننا لنتحركون لا نتبنى الاشتراكية ، وأصدقاء البلاد الشيوعية ، ونحرم الأحزاب الشيوعية ، وفي نفس الوقت أعداء أمريكا ، ونسمح لكل ما هو أمريكي صريح أو ضمني . نحن عرب ومسلمون ، مرة في مؤتمر قمة عربي ، ومرة في مؤتمر قمة إسلامي يحاول فيه ياسر عرفات مع شاه إيران حل قضية فلسطين) (٢٧) ويتبنى هذا البحث فكرة مؤداها أن القضاء على مثل هذه التناقضات للكتلة في المستوى الاجتماعي والسياسي يتأتى من حل إشكالية الهوية في المستوى الفردي .

٣- دور تحديد الهوية في الوعي بالذات الحضارية : فإن الوعي بالذات سابق - من حيث ترتيب أوليات الحوار - على تقديم هذه الذات كنموذج حضاري يقوم بدور التحوّل والتبادل . ومن هنا فإن حاجتنا إلى وعينا بذلتنا تنفعنا إلى البحث عن الوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق هذا الوعي بشكل مثالي . وذلك لأن قدرتنا

تصورها. ومن ثم فإننا إذا تحدثنا عن هويتنا في الحوار الحضاري تحدثنا عن هويتنا الإسلامية، وعن تراثنا فهو تراثنا الإسلامي، وعن قيمنا، فهي قيمنا الإسلامية.. وهكذا.

يرى الدكتور حسن حنفي أن الحضارة ينبغي أن يطلق عليها "الحضارة الإسلامية" ويعترض على التسمية الليبرالية في الطرح دائما، وهي "الحضارة العربية"، ويطل ذلك بقوله: (لا تنسب الفكر إلى الدين لا إلى الجنس) (٣٧)، وكان ذلك في معرض رده على الفيلسوف الفرنسي "جارودي" عند زيارته لمصر عام ١٩٧٠م قبل أن يشهر إسلامه. حيث كان يتمسك بتسميتها بالحضارة العربية. ويذكر الدكتور حسن حنفي في حديثه عن الفكر أنه يفضل أن يوصف بالديني لا بالعربي، حيث يقول: (وما دما بصدد الفكر الديني فلا يمكن الحديث عن الفكر العربي، فالفكر لا جنس له.. وقد اختار المفكرون اللبنانيون ظروف خاصة بهم، ولأوضاع طائفية معروفة مصطلح "الفكر العربي") (٣٨).

كما اتضح من رأي "جارودي" قبل إسلامه، فإن المنظرين للموقف الغربي من حضارتنا الذين يمثلون "الأخر" بقوة، يصرون على تسميتها بالعربية لا نستثني منهم المعترفين بفضل الحضارة الإسلامية على حضارتهم مثل "زغريد هونكه" التي تستند في دعواها إلى إسهام غير المسلمين في بنائها بقطر وفير من النتاج العلمي والفكري. تقول المستشرقة الألمانية: (إن هذا الكتاب يتناول "العرب" و"الحضارة العربية" ولا أقول "الحضارة الإسلامية"، ذلك أن كثيرا من

الأخرى. والتحول الحضاري الملح هنا يتحدى التجديد المطلوب هنا هو (محاولة لإعادة البناء بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية، وإعادة اكتشاف الذات، واكتشاف الوعي المختلف بها) (٣٩). فعندما يتشكل لنا مثل هذا الوعي بالذات، والفهم لأيديولوجيتنا يمكن أن نبدأ في الإعلان عن أنفسنا في الحوار الحضاري. وبعد، فإن هذا التمهيد لدراسة أطروحات الهوية في فكرنا المعاصر قد أسفر عن المقدمات المهمة الآتية:

١- أهمية خطوة تحديد الهوية في حوارنا مع الحضارات.

٢- خطورة الجمع بين هويتين أو ولايتين حضاريين على موقفنا في الحوار.

٣- ضرورة التطبيق الكامل والاستجمام لتنام بين الانتماء الداخلي للفرد، والخطاب الحضاري للجماعة في خلق كيان حضاري متماسك بعيد عن الانقسام.

٤- لأطروحات "الهوية" على كثرتها في الساحة الفكرية المعاصرة يمكن أن يكون لها موقع على الصعيد السياسي أو الاجتماعي، أما على صعيد الحوار مع الحضارات العالمية الأخرى، فلا يستقيم ذلك إلا لأطروحتين هما: الهوية الإسلامية للحضارية، والهوية العربية للحضارية. وهما موضوع دراستنا التفصيلية فيما يلي. **الطرح الأول: الهوية الإسلامية للحضارية** الوجود الحقيقي لما اصطلاح عليه بالحضارة الإسلامية يثبت أن أطروحة "الهوية الحضارية الإسلامية" معبرا عنا في الحوار مع الحضارات الأخرى، ليست من المثالية والتعالي المطلق والتجريد بحيث يستحيل أو حتى يصعب إعادة بناء شخصيتنا الحضارية وفق

محل الخلاف بين المجتمعات في الشرق والغرب فإن سيطرة الإسلام ضرورية لا غنى عنها، فهو وحده الكفيل بحل المشكلة التي تواجه أوروبا في علاقتها مع الشرق. فإذا اتحدا عظم الأمل في أن تكون النتيجة سلاماً. لما إن رفضت أوروبا معارضة الإسلام، ولعلت بنفسها في أحضان خصومه، فإن العقوبة لا يمكن أن تكون إلا نكبة لها معاً (٤٠) نلتقي عند "مار سيل بوازار" بفكرة قاطعة دالة على أن شريحة متعاطمة من مفكري الغرب لا يرون في هويتنا الحضارية قوامة بعيداً عن الإسلام، حيث يؤكد من خلال استدعائه للوقائع الصراعية بين الشرق والغرب؛ أن الدين - بوجه عام - هو نبض الأحداث، وخلفيتها، وإطارها العام، وتوجهها للمستقبلي، وهو للعنصر الأساسي في دائرة الصراع بين الشرق المنكس، والثقافة الغربية الغالبة^(٤١). وبخصوص الأثر الإسلامي في الشرق باعتبار أن الإسلام هو الهوية الحقيقية له يقول بوازار (إن طبقات المجتمع المتوسطة والدينا- وهي أقل تأثراً بالأفكار المستوردة- ترى أن كل تقدم ناتج عن صليبة التحديث من منظور إسلامي إلى العالم أكثر مما هو من منظور أي نوع آخر. ويبدو أن الإسلام - وهو التزام فردي، ونظام جماعي، إلى جانب أنه إيضاح لمثل العليا مجردة قادرة على التأثير في مجرى الأمور السياسية- أخذ يترسخ أكثر فأكثر^(٤٢)) فهو يشير هنا إلى الوعي المعاصر الذي تحقق لدينا بمفهوم الهوية الإسلامية الحضارية، التي ترسخت أكثر وأكثر، بحسب تعبيره. ويصرح بقضية الوعي هذه عندما يلاحظ كيف أنه "حتى

المسيحيين واليهود والمزدين والصائنة قد حملوا هم مشاعلها أيضاً، وليس هذا فحسب، بل إن كثيراً من تحقيقاتها العظيمة بشأن كان مبعتها احتجاجاً على قواعد الإسلام القويمية **Orthodoxe**، بل أنصف إلى ذلك أن كثيراً من صفات هذا العالم الروحي الخاصة كان موجوداً في صفات العرب قبل الإسلام)

وبذلك يتضح أن المبررات المقدمة لـ "الادينية الحضارة" هي بذاتها مبررات دينية. وأرى أن سبب هذا التناقض هو عدم الفهم للحدود الفاصلة بين مفهومين يبدوان متطابقين، في حين أن النظرة التحليلية الهادئة تثبت أن بينهما فرقاً يجب اعتباره عند الحديث عن "الحضارة". وهما المفهوم الديني للإسلام، والمفهوم الحضاري له. وسأأتي تفصيل ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى في موضعه من البحث.

حول وعي الآخر بهويتنا الإسلامية

لعل الإشارة العجلى التي قدمت بها "هونكه" لكتابتها، ورفضت فيها صفة الإسلامية على حضارتنا تلبئ عن إشكالية فكرية عند الغربيين بخصوص وعيهم بهويتنا ونحن نتحاور معهم. ولم يكن المفكرون الغربيون جميعاً على موقف "هونكه" بل هناك تيار آخر يدرك مدى أهمية الإسلام في أي حوار حضاري مع الغرب. فقد لاحظ مسينيون بنكاه أن المشكلات العالقة بين الشرق والغرب، والتي تتمحور كلها حول فقدان الثقة والتوجس من السطو الثقافي لا يمكن حلها إلا إذا دخل الإسلام وسيطاً في الحوار، ومن ثم يعبّر "الغرب الحضاري" أن الآخر بالنسبة له هو "الإسلام الحضاري". يقول مسينيون (وإذا ما أريد إحلال التعاون

الإسلام من نفس إيمان هذا القطب الجنوبي من العالم. وكما ذكر ماسينيون فيما سبق: لن يكون تغييب الإسلام في صالح غايات الحوار.

٣- إنه بالنظر إلى أيديولوجية الآخر للشريك في الحوار نجد أن الغرب مثلا لم يتخل يوما في تعامله الحضاري والسياسي والاجتماعي عن الأيديولوجية "الدينية" المسيحية حيث صارت المسيحية ذاتها أساسا أيولوجيا للمركزية الغربية.^(٤٥)

٤- وأخيرا، فإن استتباع بروز الإسلام في هويتنا الحضارية نشأة نوع من الحوار الديني ليس مما ينبغي للتخلص منه. وذلك إذا اعتبرنا هذا الحوار الديني أحد أركان الحوار الحضاري، وليس كل الحوار الحضاري. بل إن كثيرا من علماء النصرانية يعتبرون أن الحوار الديني هو "أسمى حوار"^(٤٦).

مقومات الكفاءة في أطروحة "الهوية الإسلامية الحضارية"

يمكن القول - في ضوء ما سبق بيانه - في المقدمة النظرية للبحث - بأن أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تجاوز جميع التحديات التي تواجهها في سبيل إثبات كفاءتها للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى. هذا بالإضافة إلى أنها تملك من المقومات لأدائية ما يجعلها مؤهلة للقيام بهذا الدور. وأن أي دراسة وفق معايير موضوعية لهذه الأطروحة ستخلص إلى هذه الحقيقة، سواء روعي في هذه المعايير الإطار الفكري الفلسفي المجرد، أو احتسبت التجربة التاريخية والواقعية في أسس التقييم. ومن هنا كان لزما على البحث،

لدى أكثر الفخرب تغريبا" يشتد حود "الدين" بوصفه (تعبيرا عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم)^(٤٧)، ويترتب على ذلك أنه في (أية مواجهة حضارية شاملة ليس ثمة طريق وسط ذو طابع تلفيقي. ليس ثمة سوى خيار واحد، التثبت أكثر بالعقيدة من أجل تأكيد الذات، والتعبير عنها في مواجهة العالم، وما عدا ذلك فهو اقتحار، أو فناء يتجاوز دائرة التميز الثقافي إلى صميم الذات فيمحوها)^(٤٨).

شبهة والرد عليها: قد تثار شبهة للنيل من طرح "الهوية الإسلامية الحضارية" كإطار عام لنا في حوارنا مع الحضارات، مؤداه أن وضع "الإسلام" في مثل هذا الحوار "الحضاري" من شأنه أن يثير الحساسية المسيحية الغربية للكتوليكية، ومن ثم يتحول الحوار الحضاري إلى حوار ديني، أو - على الأقل - يصنع مائعا يصعب تجاوزه بين القطبين الشرقي والغربي، مما يضمن فشل مساعي الحوار نحو أرضاه المشتركة، أو تعويقها على الأقل.

ومع التسليم بإمكانية إثارة مثل هذه الحساسية فإننا لا نسلم بوجوب إخفاء «الإسلام» من ساحة الحوار لقاء لإثارة حساسيات الآخر ضدنا، ومن ثم فاقه يمكن معالجة هذه القضية من خلال المساعي الفكرية الآتية:

١- تصويت المفاهيم الغربية الشائعة عن الإسلام، وذلك بإظهار البعد الحضاري فيه.

٢- إن تغييب الأيديولوجية الإسلامية مطلب صير التحقيق حتى لو اعتمدنا أطروحات أخرى للهوية كالعروبية أو القطرية أو الشرقية أو غيرها، وذلك لتمكن

في مسعاه لإثبات الكفاءة الحضارية المطلقة للهوية الإسلامية الحضارية ، أن يفتش عن أهم المقومات الصاعدة لهذه الكفاءة المؤسسة للأهلية المذكورة. ونشير بداية إلى أن بعض هذه المقومات تستخلص من مواصفات ذاتية تمجيدية في الأطروحة، كقدرتها على التجميع، وقابليتها للتوسع، وبعضها الآخر يستخلص من تتبع نتائج حركة جدلية تتمحور حول مدى مقدرة الأطروحة على تجاوز العقبات، ومعالجة التحديات التي تواجهها، كقدرتها على استيعاب العصبية، وفلسفتها التعاملية مع غير المنتمين إليها، وكذلك المارقين عليها.

أولاً: القدرة على التجميع الديني والحضاري للمسلمين:

ما لا شك فيه أننا بحاجة في ظرفنا الحضاري الراهن إلى الالتفات حول الهوية التي تضم تحت لوائها أكبر قدر ممكن من الإسهامات الحضارية، حتى يكون ذلك بمثابة عنصر قوة تكتسبه حضارتنا، وتستند إليه في حوارها، وفي مسعيها نحو تبوء مكانة لا تقهقر بين الحضارات. وفي ضوء هذا الإيضاح، وفي ضوء ما سبق تقريره بهذا الخصوص في المقدمة النظرية للبحث، يمكن القول بأن أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تحقيق هذه الغاية على نحو كامل.

فهذه الخاصية هي من الخصائص الذاتية التي تكمن في مفهوم الهوية الإسلامية. ويراد بها مدى قدرتها على إزالة الفواصل التي تحول دون لجماع الشعوب الإسلامية ذات الثقافات المختلفة حول ولاء واحد، وهوية واحدة. ومن ثم فإن الحديث هنا لا يشمل القضاء على

العصبية واستيعابها، فلذلك حديث آخر سيأتي لاحقاً. وإنما التركيز هنا على قدرة الهوية الإسلامية على أن تكون سقفا حضاريا وعقديا وأيديولوجيا للمسلمين على اختلاف جنسياتهم وقومياتهم ونظمهم السياسية وحدودهم الجغرافية.

فالمسلمون جميعا - بالمفهوم النظري المجرد - ينضون تحت مفهوم الهوية الإسلامية ، وقفا لمبادئ الإسلام الذي اعتبر المسلمين وحدة عقائدية وفكرية وسياسية يعد تفككها معصية ومخالفة صريحة للدين ، (فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والتبعثر، ورفض العصبية القبلية المفرطة، وأحل رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية ، وهياً قيما ومثلاً جديدة، ووجهة مشتركة في الحياة، وأسساً لتشريع شامل ، وأبطل الغزو ، وفرض الجهاد في سبيل العقيدة ، وجاد بفكرة "الأمة" التي تستند إلى العقيدة، وكان من أسسها المساواة والتفاضل بالعمل، وحرمة الفرد، والتأكيد على الشورى في الأمور العامة)^(٤٧) . ومن ثم فالمجتمع الإسلامي لا يقوم على أساس الاعتبارات المادية كالجنس أو اللون أو الأرض ، وإنما تجمعه أساساً وحدة العقيدة والفكر^(٤٨) ولا شك أن الأئمة الثقلية على هذه الحقيقة من الكثرة بحيث يغني الإجمال بذكر مقاصدها عن التفصيل بسردها . ويمكن على سبيل الاستئناس في تثبيت الفكر على المستوى النظري الإشارة إلى بعضها : قال تعالى : " إنما المؤمنون إخوة " (٤٩) . وقال تعالى " فالف بين قلوبكم فاصبحتم بعمته إخواناً " (٥٠) . وقال تعالى في شأن المشركين : " فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم

في الدين" (٥١). وقال تعالى: "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون" (٥٢). وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "المسلمون كرجل واحد، إذا اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله" (٥٣). وقال صلى الله عليه وسلم "للمؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا، وشبك بين أصابعه" (٥٤). وقال: صلى الله عليه وسلم: "من أتاكم ولركم جميع على رجل واحد، فأراد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه" وفي رواية: «فاضربوا رأسه بالسيف كائنًا من كان» (٥٥). وقال صلى الله عليه وسلم - "من أعطى الله، ومنع الله، وأحب الله، وأبغض الله، فقد استكمل إيمانه" (٥٦).

وبالنظر إلى التجربة التاريخية، فإن ما جاء به الإسلام من مثل جديدة، وقيم أيديولوجية شاملة عليا تسمو على حقائق الأفراد أو للعناصر التي يتألف منها، قد أذابت (الفرس والهنود والأثراك والروم والعرب في حقيقة شاملة أكبر احتوتهم جميعا، واغتنت بهم جميعا كما اغتتوا هم بها، وأخصبوا بلقائحا. هذه الحقيقة هي نسيج جديد مداه الإسلام) (٥٧).

ولنا هنا أن نتساءل: إذا جاز لنا في نظرنا التقويمية لفاعلية الهوية الحضارية الإسلامية أن نقول: إن الكندي الفارابي والرازي وابن سينا والغزالي وابن بلجه والكندي وغيرهم، وإن تحدثوا من أصول شتى وجنسيات مختلفة، فبهم جميعا مسلمون بالهوية الدينية، والهوية الحضارية والشخصية الثقافية. فهل يمكننا اليوم ونحن بصدد مشروع تحديد هويتنا الحضارية من أجل الحوار مع الحضارات، أن نقول: إن جمال الدين الأفغاني ومحمد

إقبال والبروفيسور عبد الأحد داود ومحمد أسد وروجي جاردوي وعلي عزت بيجوفيتش وعبدالرحمن بدوي أصحاب هم حضاري واحد، بموجب هويتهم الإسلامية الواحدة بالرغم من الاختلاف في الجنسية، والجغرافيا، والعرق؟

إن هذا الفهم الواعي لمقدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري بإذابة الحواجز المصطنعة، وإفساح المجال للوحدة العقيدة لتتربى في جموع أبنائها روحا حضاريا واحدا، وهما مشتركا في الحوار الحضاري، لم يكن غائبا عن المسلمين يوما. ولم يرغب كذلك عن طائفة واعية من خصومهم. فقد فهم بعض المستشرقين حقيقة مقدرة الإسلام على جمع أشتات الأمم ومختلف الشعوب تحت مظلة حضارية واحدة. يقول الأستاذ ماسينيون: (الإسلام مطالب بخدمة يسديها للإنسانية؛ فله ماضٍ بديع من تعاون الشعوب وثقافتها. وليس من مجتمع آخر له مثل ما للإسلام من ماضٍ كله النجاح في جمع كلمة مثل هذه الشعوب الكثيرة المتباينة على بساط المساواة في الحقوق والواجبات. ولقد برهنت الطوائف الإسلامية الكبرى في إفريقيا والهند الشرقية والجماعات الصغيرة منهم في الصين واليابان؛ على أن الإسلام يستطيع أن يوفق بين العناصر التي لا سبيل إلى التوفيق بينها) (٥٨). ونستطيع أن نقول: إن هذه الحقيقة أصبحت موضع اتفاق بين الباحثين كما يعبر عن ذلك أحدهم بقوله: (جميع الباحثين يقولون بوجود حضارة إسلامية متميزة تميزا واضحا. وفي هذه الحضارة الإسلامية عدة ثقافات فرعية، أو حضارات فرعية: الثقافة العربية - الثقافة

التركية- الثقافة الفارسية، ويضيف بعضهم للثقافة الماليزية) (١٩).

ولم يكن هذا الثبات الذي تنسب به حقيقة قدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري للمسلمين آتيا من مجرد النظر للتاريخ في ضوء معطيات النص والفكرة. وإنما تتأكد بالنظر إلى عوامل التأثير في هوية الشعوب غير العربية التي تشاركنا في العقيدة، وتعيش تحت وطأة التغريب والطمنة. فقد دلت الدراسات الحديثة التي أجريت على طلاب الجامعات في تركيا أن الشباب يعدون بموقفهم من العرب إلى العلاقة الإسلامية، ويرون أن التمحور حول الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، بالإضافة إلى تنشيط الروابط الإسلامية هو السبيل الوحيد لرأب الصدع بين العرب والأترك، حيث لا يمكن لغير الهوية الإسلامية فعل ذلك. فقد طرح على عينة من طلاب الجامعة السؤال التالي: ما اقتراحاتكم لتطوير العلاقات العربية التركية؟ فكانت الأجوبة حول المحاور التالية، وبالنسب المؤشرة لزامها:

١. إقامة السوق الإسلامية المشتركة، والتكامل الاقتصادي بين العرب والأترك (١٤%).

٢. العرب يمتلكون المال والنفط، والأترك مقتدون صناعيا وتقنيا، ولديهم المياه الوفيرة، فيمكن إيجاد تعاون مثمر بينهما (١٢%).

٣. تبذ الخلافات العربية العربية، والعربية الإسلامية، والاتحاد لمجابهة الأخطار التي تواجه المسلمين (١٢%).

٤. يعمل الغرب لإعادة تقسيم المنطقة من أجل لإلال للعرب والأترك خاصة، والمسلمين عامة، وكذلك فإن تسوية

العرب والأترك أخلاقاتهم تقوت عليهم للفرصة (١٠%).

٥. هناك حرب صليبية جديدة تستهدف الفكر الإسلامي من خلال اتهامه بالإرهاب والتعصب والقتل، مع وجود حركة تبشيرية قوية في شمال العراق وتركيا والسودان، فإذا لم ينتبه العرب - وهم نواة الإسلام - والأترك - وهم حماة - إلى ذلك، ويقاوموا هذه الحركة، فإن تقوم لهم قائمة بعد اليوم (١٠%).

ونتيجة هذه الدراسة كما يسجلها الباحث (أن ٧٢% من المجيبين يؤيدون تطوير العلاقات العربية للتركية من المنظور الإسلامي .. وهذه النظرة هي النظرة الواقعية المنطلقة من معطيات العصر في إقامة العلاقات بين الدول على الأسس المتينة) (١٠).

وإذا أخذنا الجزائر كنموذج واقعي - وهناك غيره الكثير - لبيان قدرة الإسلام على الجمع الديني والحضاري للمسلمين بإذابة كل الحواجز والفرقات الإثنية لتكوين شعب واحد، سنجد أنه (بعد دخول الإسلام إلى الجزائر أخذت الشخصية الجزائرية بعدا حضاريا وثقافيا جديدين كل الجدة. وحين تكون الشعب الجزائري في ظل الإسلام تكوينا جديدا نتج من عملية امتزاج العنصرين الأساسيين من سكان الجزائر: العنصر الأمازيغي القديم "البربر" من سكان البلاد، والعنصر العربي. فأقام للجميع صرح الحضارة الإسلامية، يعيشون عنها، وينشرون لواءها) (١١).

ومن جمع النموذجين التركي والجزائري يمكننا الخروج بالنتائج التالية:

وكذلك فإن من الأدلة على أن الإسلام قد أزال جميع الفوارق القومية ما يذكره المؤرخون حول الولاء العربي - العثماني ، الذي كان من أهم مظاهره أن العرب لغاية عام ١٨٣٠ لم يدر منهم الكثير مما ينم عن سخط قومي تجاه حكاهم العثمانيين^(١٦)، ويشير جبر ضومط (١٨٥٩-١٩٣٠م) استاذ اللغة العربية وأدائها في الجامعة الأمريكية ببيروت إلى الروابط التي كانت قائمة ، ويبدو جليا تعظيمه للرابطة لادينية، واعتبارها الأسس الذي يتفككه تنهار الوحدة. يقول : (كان لنا - أي المتكلمين بالعربية- جامعتان، جامعة للغة، وجامعة للدين، وهما جامعتان أساسيتان. ومن أشد الجامعات لتكوين الأمة والمملكة. ثم ربطتا أكثر الجامعة الدينية بالعثمانيين الأتراك. فتألفت من ذلك الممالك العثمانية في أوروبا وآسيا وشمال إفريقيا .. ثم قام لقوام الصناديق الجامعة الدينية التي كانت تربطهم بالأتراك العثمانيين .. وكان بها عزهم، وعليها بنيت دعائم مجدهم ، فسقط بسقوطها بناء العثمانيين الشامخ إلى الحضيض وتفككت أوصالها؛ وأصبح المتكلمون بالعربية أشتاتا بعد أن كانوا عصابة واحدة)^(١٧). وهذه الجزئية الأخيرة تذكرنا بمعاداة الأوروبيين للغة العربية - قذاك- باعتبارها أجد مظاهر الروابط الدينية في الإسلام. وهذا ما يصرح به عبدالله النديم في قوله : (وتكرجوا إلمقة لغتهم الوطنية بفرض المكافآت لمن ينبغ في الإنجليزية لتتسى لغة القرآن، فينسى بها الدين للواقف عتبة أمام أوروبا، كما يصرحون بذلك في مجالسهم وأندية شوراها)^(١٨).

١- يستشعر المسلمون على اختلاف قومياتهم أهمية «الإسلام» في توحيدهم ههنا وفعلما من أجل تكوين جبهة حضارية ترتكز على أسس عقائدية.

٢- يعد الرباط الديني أقوى ما يربط الشعوب الإسلامية ويزيل العوائق المائعة للتوحد الحضاري.

٣- يمكن أن يتخلى المسلم عن كل مكوناته الأخرى غير الإسلامية إذا كانت تمثل خطرا ما على هويته الإسلامية.

٤- لا يرى المسلمون من غير العرب تميزا للعنصر العربي ضمن منظومة الأمة الإسلامية ، بموجب كون الإسلام ظهر في بلادهم وبلغتهم. ما لم يتحملوا مسئوليتهم التاريخية والحضارية إلى جانب غيرهم من المسلمين في إقامة صرح الحضارة الإسلامية والدفاع عنها.

٥- من أهم ما يجمع المسلمين حول دائرة الإسلام الواحد التحديات القائمة من الآخر ، سواء في صورة عدائية "صراع الحضارات" أو في صورة ندية "حوار الحضارات".

ولبيان أهمية جامعة الدين بالنسبة للمسلمين، ومدى تأثيرها على الفعل الحضاري، والموقف السياسي، والرؤية الاجتماعية نذكر ما أجمع عليه الدارسون من أن "تفوق المبادئ الإسلامية ، بالتأكيد على المساواة ، ورفض كل تمييز على أساس عرقي أو قومي أو عصبى" كان من أهم المبادئ العالمة التي حكمت التفكير الحضاري في تاريخ الإسلام الطويل، فاشتركت الدولة العباسية المسلمين من غير العرب في السلطة ، وتخلت عن فكرة قيام الجيش على أساس قبلي ، مما مثل تنقيح طبيعية تتناسب والتحول الاجتماعي^(١٩).

التاريخ الإسلامي قديمه وحديثه تتطرق بالقدرة الفارقة للإسلام بموجب عقائده ومقاصده على جمع المسلمين تحت مظلة حضارية واحدة، تؤسس على ولاء ديني وأيديولوجي واحد. ومقتضى ذلك قدرة فارقة أخرى على إزالة الحواجز العرقية أو القومية أو الجغرافية في سبيل تحقيق هذا الجمع الديني الحضاري.

ثانياً: القدرة على الاستيعاب الحضاري لمغير المسلمين

وهنا تختبر مقدرة طروحة الهوية الإسلامية الحضارية على التعامل المثمر البناء مع العناصر الحضارية الفاعلة من غير المسلمين الذين يعيشون في إطار الحضارة الإسلامية. سواء بالمعنى السياسي (الدولة) فيما مضى، أو بالمعنى الولاىي والفكر في عصرنا الحاضر. ومن ثم فالسؤال المطلوب مناقشته هنا هو: إلى أى مدى يمكن للهوية الإسلامية والحضارية أن تكون هوية لمغير المسلمين؟

وللإجابة على هذا السؤال فإننا ندرس القضية - وفق منهج البحث الذي سبق بيانه في المقدمة النظرية - في ضوء التحليل النظري. ثم استطلاع معطيات التجربة التاريخية بهذا الخصوص. لنخلص من ذلك إلى صياغة أنسب تصور للوضع المستقبلي لمغير المسلمين من أبناء العالم الإسلامي، وموقعهم في حوارنا مع الحضارات الأخرى.

(١) في الإطار النظري: سبقت الإشارة إلى مقلتين تمثلان معطين من معطيات الإسلام، وهما المعطى التعديدي «الدين»، والمعطى الحضاري «الأيديولوجيا». وبالربط للموضوعي بين «غير المسلمين

إن عبد الله التديم يربط بين شيتين نسمي هنا لتأكيد الترابط بينهما: الهوية الإسلامية المؤسسة على العقيدة في قلب المعلم والصبغة الموحدة للأمة الإسلامية حضارياً وسياسياً واجتماعياً على أرض الواقع. فهو يتحدث عن الوحدة الإسلامية العقائدية في مواجهة الغرب بالمعنى المسيحي فيقول: (بمن نقيس الجزائري إذا شاركه التونسي والهندي والمصري والقبصري والعنسي والمسطلي والزنجباري والبرنوي والبخاري والمروي والطاغستاني والتركماني والمرخسي، وقبله المراكشي والأفغاني برعدة الخائف لوجل، ونظر إليه العجمي، والعراقي واليمنى والحجازي والنجدى والشامي والسوري والطرابلسي والأناضولي نظر المتوجس الحذر الذي تبعثه الهمة وتعمده الثقة. كلما شعروا راحة السلم من دولة جاءهم إنذار الحرب من أخرى سعيًا خلف الدين لا طلباً لمسة الملك، فإنه لو كانت الدولة العثمانية مسيحية لكانت بقيت بقاء الدهر بين تلك الدول الكبيرة والصغيرة التي هي جزء منها في الحقيقة، ولكن المغايرة للدينية، وسعي أوروبا في ثلاثي الدين الإسلامي لوجب هذا التحامل الذي أخرج كثيراً من ممالك الدولة بالاستقلال أو الابتلاع)^(١٦) ومن ثم يأتي جزم الإمام محمد عبده على المستوى الديني والمسنولية الإيمانية بهذه «الفتوى» التي يقول فيها: (إن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسله، فأبناها وحدها المحافظة لمسلطان الدين)^(١٧).

ومن هنا يمكننا القول بأن معطيات التجربة التاريخية في مواضع متفاوتة من

شروطها وقواعدها المأخوذة من أفكار أهلها، المعتمدة على قيم حضارية نابغة من البيئة "المجتمع الإسلامي" وهما مقولتان مختلفتان لا تتدخل الأولى شرطا في الثانية، وإن كانت متضمنة لها ومحتوية عليها.

ومن هنا يمكننا أن نؤكد على الفرق بين الإسلام بالمعنى الديني، والإسلام بالمعنى الحضاري، كما فعل أبو نصر الفارابي حيث فرق بين الأمة بالمفهوم البشري أي الحضاري، وبين الأمة كقبيلة ديانة. ومن ثم فإن الممثلين للحضارة الإسلامية من المسلمين وغيرهم يعتبرون ضمن الأمة؛ ومن ثم الهوية الإسلامية بالمفهوم البشري الحضاري المؤسسي لقيمي، وليس بالمفهوم الديني الاعتقادي التعديلي الملي^(١٨).

إن الدائرة الدينية الملي لا تتسع لغير المتدينين بالإسلام، ولا تسمح بأن يسمى بها غير المعتنقين لثوابتها في الاعتقاد والعبادات "العقيدة والشريعة". وهذا الفرد الدال في تلك الدائرة هو "المسلم". أما الدائرة الحضارية فهي تتسع بحيث ينتمي إليها حضاريا كل البشر الوافقين فيها على اختلاف أقوامهم، ومللهم، وأسماء حياتهم، وشعاراتهم الاجتماعية^(١٩).

ويشير أحد الباحثين إلى أن الغربيين تحقق عندهم وعي تسمي بهذه الحقيقة التي يتضح من خلالها الفرق بين المعنى الديني للإسلام، والمعنى الحضاري له. فالأول ليس مقصودا وحده في الصوار مع الحضارات، ولا يسمح هو نفسه -وفقا لثوابته- أن يسمى به غير أتباعه. أما الثاني فإنه يتأسس على قيم الإسلام

الذين يستظلون بالإسلام، و«المعطي الحضاري للإسلام» ينتج لدينا هوية إسلامية حضارية تعبر عن خير المسلمين تعبيراً حقيقياً، ولا تصطبغ مع شيء من مكوناتهم «الدينية». ونستطيع أن نستوحيهم ضمن منظومة كبرى هي «الحضارة الإسلامية» التي يقفون فيها مع المسلمين الجامعين للمعطيين، تحت مظلة لثمانية وولائية واحدة، وهي «الهوية الإسلامية الحضارية». ومن هنا تأتي الإجابة بالإيجاب على السؤال الجوهرى المطروح هنا: هل يصلح الإسلام أن يقدم مشروعا للهوية الحضارية قادرا على استيعاب غير المسلمين؟. وتقتضي الإجابة عن هذا السؤال تفصيل القول في الفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة، نظرا لأهمية هذه للفرقة البالغة في بيان لفكرة التي نريد إثباتها هنا.

الفرق بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة: يمثل هذا الفرق إحدى المرتكزات المهمة التي يعالج البحث لطلوحة الهوية الإسلامية الحضارية في ضوئها، وهي التمييز الحاسم بين معطيين للإسلام، هما الإسلام باعتباره ديناً يتعبد الفرد لربه وفقاً له، والإسلام باعتباره نظاماً للحياة ولبيولوجيا يخلق من الفرد -أيا كان دينه- صبقرة فكرية وعلمية وحضارية قلرة على الابتكار والإبداع، ومن ثم متألجة به متخذة لياه هوية ومظلة ودرعا. أي أننا -وفق هذا التصور- نعلم مصطلحين في الهوية هما: الهوية الإسلامية ممثلة للعقيدة بشرطها وقواعدها المأخوذة من مصادر الإسلام كدين معلوي. والهوية الإسلامية الحضارية ككترة لبيولوجية توجه الفرد وجهة حضارية لها

ومن ثم فإن المطلوب الحضاري لشعوبنا هو (تركيز السلوك والأسم والحركات الروحية والسياسية في إطار الحضارة الإسلامية المعاصرة) ^(٧١)، وللدكتور أنور عبد الملك مشروع الخاوص - والذي يستجيب بالتأكيد للمنطلق الأسامي الذي يحاول البحث إظهاره في المعنى الحضاري للإسلام - في فهم الإطار الذي يقدمه الإسلام الحضاري بالمعنى السياسي، وهو أحد أهم معانيه، ولن يكون بوسعنا في حوارنا مع الحضارات تجاهله، أو حتى تأخيرده. ومن ثم يعرف الدكتور أنور عبد الملك مصطلح «الإسلام السياسي» تعريفا حضاريا جديرا بالتأمل، حيث يقول: (يقصد بتعبير «الإسلام السياسي» الدور التاريخي والسياسي الذي لعبته مجموع لدول والشعوب المجتمعة في إطار «الحضارة الإسلامية» حفاظا على كيانها واستقلالها وتقديمها وخصوصيتها في مواجهة الحروب الصليبية والاستعمار النقليدي والإمبريالية. ومن هنا جاء استعمال كلمة «سياسي» إشارة إلى هذا البعد بالذات من البيئة الحضارية الإسلامية ^(٧٢) ومن المنظور القيمي الذي يميز الإسلام الحضاري يتساءل: (وهل من حاجة لأن نشير إلى أن الإسلام السياسي هو فلسفة الأخوة، ومفهوم للمسؤولية بين كل الجماعات الإنسانية، وبوجه خاص إزاء أهل الكتاب، أقباع الديانات التوحيدية الثلاث) ^(٧٣).

يركز الدكتور أنور عبد الملك على قدرة الإسلام بالمعنى الحضاري القيمي على التخلص من الطائفية - وسياتي النقاش حول هذا لاحقا - فيؤكد على

الحضارية. يقول الدجاني: (إن بروز الرؤية الكونية المؤمنة في الحضارة الإسلامية لدى المسيحيين والمسلمين المؤمنين بالله، جعل كثيرين من الغرب يستعملون كلمة الإسلام للدلالة على هذه الحضارة بجميع من ينتمي إليها. وهذا هو المنلول الحضاري لكلمة الإسلام، يضاف إلى مدلول رسالة الإسلام الخاتمة، ورسالات الإسلام التي سبقت) ^(٧٤).

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن المعنى الديني في الإسلام - وهو الذي يحكم وينظم العلاقة بين الإنسان وربه - لا يمكن فصله عن المعنى الحضاري، ولا استبعاده من أي عمل ترويجي أو تعجوي يستهدف بناء الشخصية «المسلمة»؛ وذلك لأن الإسلام يمتلك كدين معاني قوية قادرة على تفعيل باطن الشخصية في رسم ظاهره، وتحويل عقيدته القلبية والروحية إلى آلية مؤثرة في تكوين واقع وإصرار موقعه في الكون. فالدافعية التي تكتنزها هذه العقيدة ستكون من أعظم العناصر المكونة للموقف المتحمس والفاعل في الحوار مع الحضارات الأخرى.

أما عن لشخصية «الإسلامية»، وليست «المسلمة» فإنه لا يدخل المعطى الديني للإسلام شرطا في قيامها، فإن «الإسلامي» هو كذلك بالانتماء الحضاري والفكري، وبالدخول في إطار الإسلام الحضاري، كما يعبر عن ذلك الدكتور أنور عبد الملك، أحد كبار المفكرين المسيحيين المصريين الواعين، حيث يصف الإسلام بهذا المعنى قائلا: (إن الإسلام في لوطاننا معين عظيم، ومنبع أصيل، وإطار حضاري لتعبئة الجماهير الشعبية في معركة التحرر والسيادة) ^(٧٥).

الإسلامي هوية حضارية فقط ينضوي تحت لوانها ويتخذ منها هوية له. أي أن كل معنى من الدين الإسلامي حضاري، وليس كل معنى من الحضارة الإسلامية ديناً.

تخدمنا هذه التفرقة في اتجاهات كثيرة، أبرزها لثان: القضاء على الطائفية الدينية والإثنية في داخل دائرة الحضارة الإسلامية. وهو ما سيأتي بيانه بالتفصيل. وللتفرع بدين الإسلام عن وضعه موضع النقد، وبذلك سنجد أن الانتقادات التي يوجهها لنا أصحاب الحضارات الأخرى أن تنال من الإسلام كدين، وإنما ستكون نقدا منصبا على الحضارة الإسلامية، وهو أمر وارد في الحوار الحضاري مع الآخر، ووارد كذلك تعرضها لأن تقرأ بمناهج موضوعية الاتجاه، وليس في ذلك تقييم للإيمان نفسه، ولا نقد له ولا للدين الإسلامي وروحيته للوجود والمصير والقيم^(٧٧). هذا فضلا عن الدور الرئيسي، وهو وضع قاعدة فكرية للصياغة النظرية للهوية الإسلامية الحضارية لغير المسلمين.

وبناء على ما سبق يمكن تحديد أهم الثوابت التي تحكم هذا التصور للهوية الإسلامية الحضارية القدرة على ضم المسلمين وغيرهم تحت لوانها وولاتها:

(أ) العناصر المكونة للشخصية في جانبها الفكري والحضاري مشتركة بين المسلم وغيره، نظرا لامتساعها "بالإنسانية" وإن كانت إسلامية المصدر.

(ب) العناصر الدينية التي تشكل الشخصية في جانبها الإيماني خاصة لكل جملة، وتتميز في ذاتها ومصدرها من نظيراتها في العالَم الأخرى.

مرجعية الإسلام الفكرية الضرورية لأي عمل نهضوي حضاري. ففي دعوته للعمل كقمة حضارية تقاس بها المشاركة الحيوية من أجل النهضة يستشهد بالقرآن الكريم قائلا: (وجب عليهم أيضا أن ينكروا الآية القرآنية: "وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا دِينَ أَبِي بَكْرٍ" ثم يرفض فكرة العلمانية التي تطرح كمخرج مسيحي أنشطاري من إسلامية الحضارة قائلا: (إن بعض الدعاوات السياسية التي تضع شعار العلمانية على رأس سلم أولوياتها، وتعتبر ذلك مقياس للتخلص من الطائفية، تقع في معظم الأحيان في فخ التراث، والهروب المتخفي من شخصيتها الحضارية.. وعندهذا يجب اعتباره - الإسلام - كدرع واقية لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية.. مرة أخرى لا يمكن أن نتحرك إلا على أساس معطياتنا الحضارية)^(٧٨) ويخلص من ذلك كله إلى ما نؤكد عليه هنا من الدور المزودج، للإسلام حيث يقول: «لقد لعب الإسلام منذ عشرة قرون دورا مزدوجا فهو من جهة - وعلى غرار الديانات التوحيدية الأخرى- دين إيمان وروحانية، وهو من جهة أخرى يتميز عن باقيها جذريا بامتلاكه بعدا آخر، وهو أنه كون خلال عشرة قرون درعا ثقافيا لوجود أمة وشعوب الشرق نفسه في مواجهة العدوان المتلاحق من أوروبا والغرب)^(٧٩)»

إن هذه التفرقة الحاسمة بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة تعني ببساطة بالنسبة للمسلم جمعاً بين نورين لا ينفصلان للإسلام في حياته، فهو دين يدين به الله، وهو حضارة ينضوي تحت لوانها ويتخذها هوية له. وتعني بالنسبة لغير المسلمين ممن يستظلون بظل العالم

للحوية الإسلامية الحضارية ، وتأتي أهمية " الإيمان " من أن يسري العامل الروحي الكامن في الإنسان في كل فكرة . فالدين " عامة " قاصر - بتوافر عامل الإيمان على إحداث التماسك الضروري لتكوين جمع حضاري واحد ، وفي ذلك يقول الدكتور علي زيمور : (إن حلول المشكلات الأعرافية والأقوامية ، مشكلة القوميات الفرعية عند العرب ، لا تكون بالقمع ، وتسلب الأكثرية ، وهيمنة الدولة التي تود أن تشملان وتقيم المتشابهة و الموحد واللامختلف . فلا بد للخطاب التوحدي من أن يعي المختلف والمهمش ، ولا غنى عن وقود التماسك يكون نابعا من الداخل فكريا - اعتباريا - نفسيا ، أو بكلمة قديمة " روحيا ")^(٧٩)

وقد أدرك أهمية "الإيمان" الذي يجمع المسلمين مع النصارى واليهود ، أو من يعرفون في الاصطلاح الإسلامي بـ "أهل الكتاب" كثير من مفكري النصارى؛ ففي إطار التنقيب عن المموجات الفكرية التي تحمل للنصارى على الدخول في مفهوم الهوية الإسلامية الحضارية ، يبحث طماء النصارى عن المقومات المشتركة بينهم وبين المسلمين . ويقول الأب جورج شحاتة قنوا في بيان سبب بحثه عن تلك المقومات : (لكي نفهم : كيف استطاع المسيحيون أن يعيشوا في إطار الحضارة الإسلامية العربية ؟ ويشعروا أنهم من لحمها ومداها ، ولأنهم ليسوا غرباء عنها ، بل من العناصر الفعالة ؟)^(٨٠) . فيلخص قنوا في هذه المقومات المشتركة فيما يلي :

١- الإيمان بالله ولحد خالق السماوات والأرض وكل ما يرى وما لا يرى .

ج- ثمة عنصر رئيسي مشترك يتصدر مكونات الشخصية الحضارية ، ويعتمد وجوده من العناصر الدينية وهو "الإيمان" بمعناه العام . وهو بمثابة الأسس الذي تبنى عليه "الأيدلوجيا" في الموقف للحضاري .

ويمكن صياغة التصور النظري للهوية الإسلامية الحضارية من حيث المكونات ، والعلاقة مع الأديان "المتعددة" في ظل الوجود الإسلامي على النحو التالي :

إيضاحات :

من خلال استقراء الشكل السابق يمكن أن نسجل هذه النقاط المهمة في توضيح الركائز الفكرية للهوية الإسلامية الحضارية لغير المسلمين :

الركيزة الأولى: الاعتراف بما للإسلام من قدرة على صياغة مفاهيم الإنسان صياغة خاصة ذات روى حضارية متوازنة ، تضبط مسارات الحياة المختلفة بضوابط قيمة قادرة على إنجاز أكمل الحضارات وأمنها . وأن نموذج الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها أكبر دليل على ذلك

ومن هنا يمكننا فهم قول أليكسي جورا فسكي : (ولكي يصبح المسيحي مواطننا حقيقيا في الأمة ، فإنه يجب أن يعترف بالإسلام ، ليس كدين وحسب ، وإنما كعنصر أساسي لا يفصل مطلقا عن التاريخ العربي وحضارة العرب ويصفة خاصة "تراث العرب" جميعا) .^(٧٨)

الركيزة الثانية : دخول "الإيمان" كمكون أساسي للأيدلوجيا التي تتصهر فيها "الأنكار" مع ذلك الإيمان ، لتوليد معنى يعبر عن ولاء فكري وقتناء عقلي عميقين . هذا المعنى هو للدلالة الرئيسية

التفتيش عنه هنا هو : هل كون غير المسلمين قناعة بإمكانية أن يتخذوا من الهوية الإسلامية الحضارية هوية لهم في الحوار مع الحضارات ؟ وعلى أي أساس فكري بنوا هذه القناعة ؟

إن استطلاع إسهامات المفكرين غير المسلمين في الإجابة عن هذا التساؤل يؤكد أن ثمة طائفة واعية منهم استطاعت تكوين هذه القناعة على أساس فكري ، وأخذوا من التجربة التاريخية . فيقول قسطنطين زريق في نص مهم يبين فيه المعنى الحضاري الذي يفهمه المسيحيون من الإسلام : إن كل عربي - بصرف النظر عن انتمائه الديني - يجب أن يعد محمدا " بطل القومية العربية " . وبالتالي فإن الإسلام هو دين الهوية الذاتية التاريخية والثقافية للأمة للعربية (٨٦) . ويغض النظر عن الأغراض للقومية لسوق هذا المعنى العربي للإسلام . فإن الذي يبرز جليا هنا هو قناعة بالمكانة المرموقة للإسلام كحضارة ، وبالجداوة المطلقة له لتكوين هوية حضارية " ذاتية تاريخية ثقافية "

ويزيننا فهم لهذا الوعي لدى النصارى بإمكانية انصهارهم تحت مظلة الإسلام الحضاري ؛ تلك العبارة الدقيقة التي بحث بها أحد مفكري النصارى العرب للقوميين ، وهو " شيلي شميل " إلى أحد رواد البحث الحضاري الإسلامي ، وهو رشيد رضا ، يلخص فيها الموقف المتزن لطائفته: إنك تنتظر إلى محمد كنبى وتمجده ، وأنا أنظر إليه كإنسان ولمجده أكثر (٨٧) . وبمثل هذا الكلام عبارة شهيرة تنسب حينا إلى فائز الخوري ، وحينا إلى مكرم عبيد ، وهي : أنا مسيحي

- ٢- الله واحد حي قيوم .
- ٣- الله خالق السموات والأرض .
- ٤- أنبياء يرسلهم الله .
- ٥- الله محب للبشر .
- ٦- الله يحيي الأموات ويرضى الأنفس .
- ٧- الإنسان مخلوق للعبادة .
- ٨- اعترف الإنسان بحقوق الله .

ومن تحقق جملة هذا البناء الإيماني للنفس يمكن قيام حضارة " إيمانية " هي الحضارة الإسلامية ، ويمكن أن يمثل العنصر غير المسلم من سائر المؤمنين ركنا ركينا فيها ، ويمكن أن تكون الهوية المعبرة عن تلك الحضارة هوية للجميع ، ومن ثم يقول قنوتاني : (هنا مفتاح فهمنا : كيف عاش المسيحيون ونوام تلم مع إخوانهم المسلمين ؟) (٨٨)

الركيزة الثالثة: إختفاء التحيز الديني من مكونات الشخصية غير المسلمة ، وتجذب فهم كلمة " إسلامية " كموجود مضاد لاثنا الديني . وذلك لأن العناصر الدينية الخاصة في كل ملة لها مكانتها عند ذوبها ، ولا تدخل كإحدى التحديات التي ينبغي للتخلص منها أو تجنبها ، بل إنها تمثل رافدا مهما من روافد تكوين الشخصية لا يمكن الاستغناء عنه في ضوء ما ذكر أعلاه عن أهمية الإيمان . ومن هنا فالأنا الديني والهو الديني متجاوران يبرز بعضهم بعضا ، ويقطع بعضهم إلى بعض . أما المنسجم والمتوائم ، بل المندمج والمتوحد فهو الأنا الحضاري .

قناعة غير المسلمين بالهوية الإسلامية الحضارية

بداية أود الإشارة إلى أن التنظير السابق إن صدر من باحث أو مفكر مسلم فلا غرابة في ذلك . ومن ثم فإن الذي يجب

٣- الإسلام دين الديمقراطية والتمسح.

٤- الديانة الصحيحة لها هدف واحد يتجلى في محبة الله للناس .

٥- المسيحيون الشرقيون يجب أن يدخلوا في الإسلام ، وبذلك يرجعون إلى المسيحية الصحيحة .

٦- ما دام أن الإسلام هو دين العرب ، فإن ذلك يشكل حجة إسرائيلية لاعتقائه من طرف المسيحيين العرب (٨٦).

هذه - إذن - نقاعة شملت المعطيين معاً للإسلام : الدين والحضارة . غير أن الجانب الضروري فيها لتكوين الهوية الإسلامية الحضارية هو النقاعة بالمعطى الحضاري للإسلام . كما يعبر عنه أحد أبرز الدعاة المسيحيين للقومية العربية بمعناها العلماني ، وهو "ميشيل علق" حيث يرى أنه (بالنسبة للمسيحيين العرب فإنهم تبعاً لمدى بقطة وعيهم القومي وانبعائه يصلون إلى الاعتراف التام بالإسلام ، لأنه يمثل ثقافتهم القومية وتبعاً لهذه البقطة سيندمجون أكثر فأكثر في هذه الثقافة ، ويبدون بنهمها وتأمينها إلى حد الاعتقاد بضرورة الحفاظ على الإسلام بوصفه العامل الأثمن والأسمى في العروبة) (٨٧).

وإلى جانب نموذج المسيحي القومي العلماني (ميشيل علق) نذكر نموذجاً لولد من المسيحيين الداعين إلى القطرية ، وهو "سلامة موسى" ، حيث لم يمنعه تعصبه لفكرته وعدايته للفكرة الإسلامية من الدفاع عن رموز الإسلام . وإن كان يرى أن تلك داخل تحت "التعصب الحضاري" حيث يقول: (وقد شعرت أنا نفسي بمثل هذا للشعور سنة ١٩٢٠م ،

دينا ولكنني مسلم ثقافة) (٨٨) تصلح أن تكون عنواناً عاماً لهذا الموقف الوااعي . (ولا شك أن تقييم المسيحيين أصحاب هذه الرؤية للإسلام كدين ، غير مطروح ، ولو هدوا لذلك لابتعدنا عن التوحد الحضاري، وانزلنا إلى اعتبار المفاهيم العلمية تحديات، وهذا مما لا يخدمنا في تحقيق هدفاً في التوحد الحضاري، ومما لا شك فيه أيضاً أنهم ينظرون إلى الإسلام كنفاد لطبيعته المتعالية ضعيف الصلة بالوحي الإلهي ، ويبرزونه كقوة تاريخية تجسد بكل اقتدار في العصر الحديث "التراث الحضاري العربي - الإسلامي للخالد" (٨٩).

وطبيعي أنه ليس من مقتضيات انضواء غير المسلمين تحت الهوية الإسلامية الحضارية الاعتقاد بالطبيعة الوحيدة للإسلام ، لأن ذلك مطلوب في "مقارنة الأديان" أو بالأحرى في "لدعوة إلى الإسلام" ، وإن كان غير مستبعد أن يكون أحد نتائج هذا الانضواء ، وبخاصة إذا دخل التعصب للشرق بدينه "الرسمي" ، وهو الإسلام ، ضد الغرب بمسيحيته ، ومن أمثلة ذلك موقف "خايل إسكندر قبرص" الذي أوضحه في مقالة له نشرها في مجلة "الفتح" القاهرية عام ١٩٣١م بعنوان "دعوة نصارى العرب للدخول في الإسلام" حيث قدم - من خلالها - موهلات هذه لدعوة على النحو التالي :

- ١- إن المسيحية الأولى التي ظهرت أساساً في المشرق العربي حرفت وشوهت من جانب الأوروبيين الذين حولوها إلى دين للعبودية والاستعباد.
- ٢- إن المسيحيين الأوروبيين هم الذين اضطهدوا المسيحيين الشرقيين .

العلمي في المجالات كافة ، وأقدم نموذجاً واحداً فقط للاسترشاد ، فإن الحصر بهذا الخصوص يخرج بنا عن المقصد .
 فحركة الترجمة التي شارك فيها كثير من علماء النصارى في الدولة الإسلامية من أمثال : قسطنطين لوقا ، وعيسى بن زرعة ، ومتى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وحنين بن إسحاق - أكبر شاهد على هذا الدور . وكما يقول الأب جورج شحاتة قنواقي : (لا أحد يستطيع أن ينكر دور النصارى وبسهامهم في تعريب التراث اليوناني ، وفي حركة النهضة إبان الخلافة العباسية) (٨٩) . تلك الحركة التي كونت " مدارس للترجمة " لعبت دوراً رئيسياً في عملية ازدهار الحضارة الإسلامية (٩٠) .

ويمكننا التأكيد على أن علماء اليهود أيضاً كان لهم دور بارز في هذه الحركة . نشار إليها الدكتور علي عبد المعطي محمد ، فقال :

(ويمكننا أن نشير إلى بعض علماء اليهود الذين كان لهم دور بارز في مجال الفلسفة والمنطق مثل : سعديا الفيومي ، وإسحاق بن راتبيلي ، وسالومون بن جابرول ، وبخايا بن يوسف بن فالقودا ، وبهوندا هاليقي ، ويوسف بن صديق ، وإبراهيم بن مايير بن عزرا ، وإبراهيم بن دود . وابن كموه ، وإلني بن جرسون ، وهادي كرسطاس ، وغيرهم) . (٩١)

لنشاط العلمي - إن - كان أحد أهم أدوار " أهل الكتاب " في الدولة الإسلامية . والإسهام الحضاري المتسع لهم كان أحد أهم أسباب هذا النشاط . هذه حقيقة تاريخية ثابتة لا تحتاج لتدليل . أما الذي نركز عليه فهو دور الهوية

حين كتب المبدع هنري جونسون " مقالاً في " دي بيو ستيماش " يطلب فيه إلغاء الأثر ، لأنه مبعث التعصب . فرددت أنا عليه - مع أنني قبلي - فكر أن الأثر مبعث للتعصب . لأنني شعرت أن كرامة هذا المعهد المصري تلتصق بكرامتي الوطنية ؛ فما يشينه يشينني) (٨٨)

والمقصد من ذلك كله بيان أن الهوية الإسلامية الحضارية قادرة على تجاوز واحدة من أعسر التحديات التي تواجه أي أطروحة للهوية الحضارية ، وهي استيعاب غير المنتمين ، وإذابة للحوالجز النفسية والفكرية بينهم وبين غيرهم من الطوائف الأخرى ، بهدف خلق كيان حضاري واحد يستظل بظل هوية حضارية واحدة يمكنه القيام بدور مثالي في الحوار الحضاري . وأن من أهم الأسس التي تقوم عليها هذه المقدرة ما لدى غير المسلمين من قناعة بالوجه الحضاري للإسلام ، الذي لا يصطلم مع ثابت لليهم ، ولا يمثل " آخر " بالنسبة إليهم .

(٢) من منظور التجربة التاريخية ليس الهدف هنا تتبع المعالم التاريخية لازدهار الواقع الحضاري لغير المسلمين في كنف الدولة الإسلامية ، فذلك من اختصاص " تاريخ الحضارة " . وأما ما يمكن للفاد إليه هنا من خلال " فلسفة الحضارة " فهو بيان مدى ارتباط هذه المعالم بتمسك غير المسلمين بالهوية الإسلامية للحضارية .

من الثوابت التي نبني عليها تحليلاتنا هنا أن دور العلماء غير المسلمين في بناء صرح الحضارة الإسلامية إبان عصور ازدهارها لا ينكر . فقد أسهم علماء النصارى واليهود - على اختلاف تخصصاتهم - بنسب وفير من المنتج

ناضر متألق من وجوه الحضارة العربية ، والفكر الإسلامي (^{٩٣})

ويؤكد الدكتور علي عبد المعطي محمد المعنى السابق نفسه ، مشيراً إلى بعض عوامل التميز في الحضارة الإسلامية ، التي تعد مكتسبات حقيقية جناها غير المسلمين من المرجعية الإسلامية لمنتجهم. فيقول : (إن كل الناتج الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية هو نتاج إسلامي حتى لو كان المبدع أو المفكر يهودياً أو مسيحياً ، أو غير ذلك . فكل من عاش على أرض إسلامية قد تنفس بلا شك هواء الحضارة الإسلامية ، وأبدع في إطار روحها ، وثقافتها العامة وكتب بلغتها). (^{٩٤})

(٣) رؤية مسئولة لحاضر ومستقبل غير المسلمين إزاء الهوية الإسلامية الحضارية :

إننا إذا كنا قد أكدنا على أن علماء أهل الكتاب أسهموا في البناء الحضاري الإسلامي ، فإننا نؤكد هنا على أن الطبيعة السمة للإسلام قد ساعدت على خلق هذه الحالة الحضارية النادرة (فقد كان الإسلام طوال عصور الازدهار والمنعة هو القيمة الإنسانية الحضارية الوحيدة التي كانت نموذجاً حياً للتعایش والتكامل بين الديانات ، ومثالاً رائعاً للتسامح بين الطوائف والمذاهب والملل والنحل ، والمرتع الخصب للعقل والروح والخيال). (^{٩٥})

وقد انسحب هذا التأثير على أوضاعهم في العصر الحديث ، مما يعني أننا إزاء مبدأ فعال عبر الزمان والمكان ، ولسنا أمام حدث فريد ظهر نتيجة لظروف سياسية واستراتيجية مؤقتة فيذكر

الإسلامية الحضارية التي اتخذها هؤلاء العلماء هوية لهم في تحقيق النجاح الاندماجي لهذه الأنشطة العلمية المتواعدة . وسنلتقي هنا على أرض الواقع التاريخي مع المعنى السابق ذكره للمعطي الحضاري للإسلام ، الذي يتكون ، بناءً عليه ، مفهوم الهوية الإسلامية الحضارية بالنسبة لغير المسلمين غير مشروطة بالمعطي الديني . ويعبر " مونتجومري وافت " عن ذلك بقوله : (وقد تبني المسيحيون في ظل الحكم الإسلامي كفة لوجه ثقافة الحكام ، إلا فيما يختص بالدين ، لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين Mozarabs ، أما عن اليهود فقد قبلوا هم - أيضاً - ثقافة المائدة في كل شئونها إلا الدين ، ورغم أن هذه الثقافة السائدة كانت تستلهم الإسلام بصفة أساسية) (^{٩٦}) .

ومن هنا نؤكد على أن الإسلام بميلانه للحضارية هو الصانع لتلك العبقريات غير المسلمة التي استطلت بظله ، وهو الذي هضم كل للثقافات الفرعية الأخرى ، وفتج حضارته المتميزة بإسهامات أصحاب هذه الثقافات ، ولذلك فلن نظهر مصطلح العبقريات في الإسلام " فبقته سيعبر بالضرورة عن مجال أوسع غير ما يفهم من " العبقريات المسلمة " . ويقرر الدكتور محمد عبد الرحمن مرجحاً أن (أصحاب العبقريات في الإسلام سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين ، إنما يدينون بعبقرياتهم لا إلى تكوينهم النصري أو اليهودي أو الوثني ... إلخ ، بل إلى الجذوة التي انفتت مع الإسلام ، والتي في وهجا إنما نشنوا وترعرعوا ... وبذلك فهم ليسوا سوى طءاء البيئة الإسلامية ، ووجه

مع بقائهم مسيحيين . ودور الارتداد عن قناعاتهم ، وعن رسالتهم الاسمية^(١٨) إلى الجماعات المنتمية دينيا لمنزل آخرى ، وهي تعيش في ظل العالم الإسلامي ، عليها ولجبات لكي تتمكن من طرح مشروع حضاري فاعل ، تنظر فيه إلى ذاتها كمكون أساسي في تلك الحضارة الإسلامية المعاصرة ، ومالك حقيقي لها ، ومن أهم هذه اللوجيات :

- البعد عن التعصب الديني الذي يمكن أن يخلق حساسية ما إزاء وصف الحضارة بالإسلامية الاستفادة من التاريخ في الانصهار الاجتماعي والثقافي والسياسي في المجتمع المسلم .
- اعتبار كل دعوة لهم إلى الانفصال أو الاتعزال أو المناهضة ضد مستقبلهم الحضاري

- تأكيد الولاء لحضارتهم الأم (الإسلامية) في أي نشاط ثقافي ذاتي يقومون به .
- النظرة المتبادلة بينهم وبين المسلمين على أنهم كيان حضاري واحد ، وإن الآخر الحضاري هو كذلك بالنسبة إليهم جميع

ثالثا : القدرة على التوسع والانتشار :

هذه خاصية دقيقة - يقصد بها أن الهويه الإسلامية الحضارية ليست محصورة في إطار جغرافي ثابت ، وليس مرهونة بجسم أو عرو مخصوص ، ومن ثم فهي تتسم بالمرونة ، والقدرة على الامتداد الأفقي . لتضمن مر الشعوب والأمم والجماعات كل من تتحقق عنده زيادة للدخول نصب نواحيه ومن الواضح أن هذه الخاصية قد اكتسبها الهويه الإسلامية الحضارية من

المؤرخ اليهودي " صموئيل لتينجر " أن اليهود في الفترة من (١٨٥٠ - ١٩٥٠ م) مثلوا جزءا لا يتجزأ من ثقافة المجتمعات الإسلامية وحضارتها . يقول (ولاندسج) اليهود في العصر الحديث في مجتمعاتهم . وتفيد نتائج الدراسات الحديثة أنه لم تكن اليهود لیبيا - على سبيل المثال - في هذا العصر أي سمات اجتماعية أو ثقافية تميزهم عن الآخرين ، وأنهم كانوا جزءا لا يتجزأ من نسيج المجتمع ، فكان بمقدورهم مناقشة المسلمين في كافة أنشطتهم^(١٩) وبصفة عامة يخرج هذا المؤرخ بهذه الحقيقة التي لودسجيلها : (كان وضع يهود الشرق أفضل بكثير من وضع يهود أوروبا الذين اضطهروا ، لأسباب سياسية واقتصادية ودينية ، فكثيرا ما كانوا يطردون من البلدان التي أقاموا فيها ، في حين لم يتعرض يهود بلدان الشرق لنفس المصير) .^(٢٠)

ذلك عن لتاريخ القديم . وهذا عن لتاريخ الحديث ، فماذا عن المستقبل ؟ في ضوء كل ما سبق يمكن القول بأن الانضمام - بقناعة وشعور بالمسئولية - إلى الموقف الإسلامي الحضاري صاحب التراث الفاعل والرؤية المستقبلية الثابتة ، يظل واجب غير المسلمين من أبناء الأوطان الإسلامية وغيرها . يحتمه عليهم اشتراكهم مع المسلمين في مصير حضاري واحد ، ووقوفهم معهم في موقع واحد في حوار الحضارات . وكما يقول " ن . إندلي " استاذ اللاهوت في القدس : (إن المسيحيين العرب يجب أن يفهموا المساعي والأهداف المشروعة للإسلام المعاصر ، بغية الإسهام الفعال في بلوغها

ومن ثم ففي إطار الصمة المفتوحة للهوية الإسلامية الحضارية قد يصبح إسلامنا غذا من ليس إسلاميا اليوم من العلماء والباحثين والمبدعين في شتى نواحي المعرفة . فقد كان المفكر الفرنسي روجي جارودي مثلا - سابقا ممثلا لحضارة الآخر . ويدخوله في الإسلام ديننا أصبح يمثل حضارة . وبذلك تتسع " دائرة الحضارة الإسلامية " ليخيل ضمنها منتجات حضارية واسعة مما يمثل عنصرا مهما من عناصر قوتها الذاتية في حوارها مع الحضارات الأخرى .

الطرح الثاني : الهوية العربية الحضارية

يرى أصحاب هذا الطرح أن نتحاور مع الحضارات الأخرى باعتبارنا ممثلين لحضارة العرب ، وأن نكون هويتنا الحضارية على أساس فكرة " العروبة " . فيكون ولاؤنا العقلي وانتمائنا الوجداني للعروبة التي صنعت - كما يرى هؤلاء - أمة بكامل معانيها ، وهي قادرة على ملء دواخل الفرد وبواطنه بوعي حقيقي بالذات وشعور عميق بكنه موقعه الحضاري ويمكن تعريف الهوية العربية الحضارية من خلال استقراء إسهامات المنظرين لها بأنها "تمكن مفهوم للأمة في نفس الفرد ، يقوم على أساس بشري لدى العرب عن طريق شعور بانهم مجموعة واحدة ، بينها روابط لغوية وجغرافية وتاريخية . وأحيانا دينية ، ترتبط بنوع من الانتماء إلى أصل واحد" .

ويتوسع أصحاب هذا الطرح الذين يمكن تسميتهم بالعروبيين أو القومييين - وفق النظرة الحضارية للهوية - في

الطبيعة التبشيرية في الإسلام ، الذي تقرر من ثوابته أنه دين للإنسانية جمعاء ، وأن الدخول فيه (يجعل الانتماء إليه أعلى وأسبق من كل انتماء ويمحو كل انتماء آخر للفرد أو للمجموعة دون الانتماء إلى عقيدته . ومن هذا الثابت الديني للإسلام استطاعت الهوية الإسلامية الحضارية أن تغزو شعوبا كثيرة ، وتدخلها فيها ، وتتبع لها الفرص الحضارية للكلمة من أجل الالتحام في البناء الشامل لهذه الحضارة .

ولا شك أن هذه القدرة على التوسع والانتشار لن تتوفر لأطروحات الهوية الحضارية الأخرى ، كالعربية مثلا ، التي هي في أحسن تصورات المنظرين لها (رابط لغوية ومجموعة أدواق وأساليب وعادات فكرية ، ولا علاقة لها بالتكوين الشخصي ، ومن ثم فإن التعريب والإسلام لا يتطابقان هنا لأن نطلق الإسلام لوسع) (٩٩)

إن انعدام التأثير الكينوني للجنس أو الأرض في المفهوم الديني للإسلام تسحب على المفهوم الحضاري له ، مما تسبب في تحقيق نوع من الهيمنة للحضارة الأم في مسعاها للتوسع والانتشار ، وهذا ما دفع "مونتجومري وات" إلى الدهشة من هذه المقدره العجيبة للهوية الإسلامية الحضارية على هضم منجزات الحضارات الأخرى ، وإعادة صياغتها وضما تحت لوائها ، حيث يقول (وإننا لنجد شيئا لا يكاد العقل يصدق ، وبالتالي فهو أمر يخلب اللب حين نقرأ عن: كيف تحولت الحضارات القديمة في الشرق الأوسط إلى حضارة إسلامية) (١٠٠)

تواجه هذه الأطروحة وبيان مدى قدرتها على تجاوزها في سبيل تحقيق غاياتنا من الحوار الحضاري.

ولود بين يدي هذا الإيضاح أن نشير إلى أن الهوية الحضارية الإسلامية تمثل البديل المناسب والصالح لأطروحة الهوية الحضارية العربية من وجهة نظر هذه الدراسة. ولذلك سيجرنا المنهج المقارن إلى إبراز مواطن القوة والكمال في الهوية الإسلامية، بمقارنتها بما يقدمه العروبيون من مقومات لفكرتهم وبما تواجهه من صعوبات وتحديات. ومن هنا فلابحث يهدف في هذه المرحلة منه إلى بيان وجوه العجز في الهوية العربية، ومدى قدرة الهوية الإسلامية على سدها في ضوء ما سبق ذكره في دراستنا.

النقطة الأولى: مقومات الهوية العربية الحضارية

أبحث هذا الموضوع علينا التوقف أمام المعاني النفسية والوجدانية والعقلية التي تتمركز داخل الفرد "العربي" وتصنع ولاء للعروبة، وانتماء للمجتمع العربي الكبير "الأمة العربية"، ثم ننظر في جدارة هذه المعاني بتحقيق مثل هذا الولاء النفسي والانتماء العقلي والوجداني، لنخلص من هذا التحليل إلى الإجابة عن هذا التساؤل: هل تعدد أطروحة للهوية الحضارية العربية على أيديولوجية حقيقية صالحة لبناء "أمة"؟ وبصيغة أخرى: هل فكرة "العروبة" معنى جوهري قادر على تملك قوى الإنسان العربي، وتوجيهها نحو هدف حضاري يتضح من خلاله الموقع المناسب له بين حضارات العالم، ومن ثم يكون لديه ما يقدمه من ذاتياته وخصوصياته للعالم؟

تحديد مفهوم التقليدي للعرب الذي يعني فقط الذين تحدثوا من أصل عربي، ويشمل أيضاً (جميع الذين خضعوا للسيادة العربية، أو شاركوا فيها، واستعملوا اللغة العربية للكتابة والتعبير سواء كانوا بالإسلام، أم لم يدينوا به ونصبوه للعداء فجوه العروبة - إن - ليس جغرافياً، أو بيولوجياً، وإنما هو اجتماعي وثقافي).^(١٠١)

إن هذا الفهم الحضاري للعروبة يختلف عن الفهم العرقي الجغرافي المحدد لها، فالعروبة بالمعنى الحضاري عادات وقيم ولغة وثقافة وهي التي تطرح هنا للتعبير عنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى. أما للمتروك وغير المستر فهو ذلك المعنى الضيق للعروبة الذي يتمحور على الجنس والعرق والأرض. إنها ليست بالدم بقدر ما هي بخدمة لغة العرب، وآداب العرب، وطول العرب، وأحياناً يقال: دين العرب.^(١٠٢)

وبناء على هذا، فإن حضارتنا هي حضارة عربية، وهويتنا هوية عربية، وثراثنا تراث عربي، وثقافتنا ثقافة عربية، ونحن في حوارنا مع الحضارات عرب. وبهذا للوصف العربي نستطيع أن نحقق أفضل النتائج في الحوار، وأن نعبر عن أنفسنا أنسب تعبير، وأصدقاه، وأصلحه.

ويمكن في دراستنا لهذه الأطروحة أن نعالجها في نقطتين، الأولى تقدم فيها أهم مقوماتها، في الإجابة عن هذا السؤال: ما الروابط التي تستقر في نفس الفرد وعقله، وتحقق معنى التوحد الحضاري للأمة وفق فكرة "العروبة" والنقطة الثانية، نعرض فيها لأهم التحديات التي

وأود قبل أن أبدأ أفسى التحليل والتقسيم، إن أشير إلى أن مسألتي للآراء الواردة هنا تتمحور حول المعنى الحضاري للعروبة، أو بمعنى آخر: حول الدور الحضاري المطلوب في الهوية العربية، وذلك لأننا نبحث عن الأطروحة الأمثل في التعبير عنا في حوارنا مع الحضارات. وهذا هو الخط الذي اخترناه لمعالجة الأطروحات من زوايته. ومن ثم فليس تقويم الهوية العربية بمعناها العام هو المقصود، وإن كان حاضرا في المعنى الحضارية، ولا يمكن تجاهله.

أولا : الإسلام

يكاد يجمع المنظرون للهوية العربية على أن أهم مقومات هذه الهوية ذلك المعنى الروحي الذي زرعه الإسلام في قلوب العرب ونفوسهم، (وهكذا أصبح الإسلام كتقافة تستند إلى التاريخ واللغة جزءا عضويا، وأساسيا من التكوين القومي العربي).^(١٠٧) ومن خلال القراءة التحليلية لما قدمه هؤلاء المنظرون بهذا الصدد يمكنني القول بأن الآراء الواردة تدور حول محورين أساسيين هما: لدعاء عروبة الإسلام، ونفي التعارض بين الإسلام والعروبة في تكوين الهوية العربية. وسنخصص كل محور منهما بحدث:

المحور الأول: لدعاء عروبة الإسلام طالت النزعة العروبية الصيغة العالمية للإسلام باعتباره دينا للناس كافة، ومن ثم فليس له جنس معين، وليس له لغة معينة. وحول العروبيون أن يثبتوا - في خضم تسميهم بفكرتهم - أن الإسلام عربي أو هو إحدى إقرارات العبقرية العربية

الملاحظ على إسهامات العروبيين في التظير للهوية العربية أنهم يجتهدون في استجداء مقومات تلك الهوية، ولذلك كثرت لديهم هذه المقومات وتنوعت إلى حد كبير، بحيث يضطر الباحث الناقد لهذه المحاولات إلى التركيز على المتفق عليه والذي تتماثل مظنة وجود تأثير حقيقي له في ربط "العربي" بالعروبة كأيديولوجية. ولعل سبب هذا الاتساع الأفتي "الهش" لمقومات الهوية العربية هو ما لمسه أحد كبار منظريها وهو الدكتور عبد العزيز الدوري من أن العروبة (لا علاقة لها بالتكوين الشخصي)^(١٠٨)، وذلك باعتبارها - من وجهة نظره - (رابطة لغوية، ومجموعة أذواق، وأصايب وعادات فكرية).^(١٠٩)

فيأتي في هذه المحاولات ما يعبر عن معانٍ "خطابية لفعالية" كحديث محمد "المجذوب من" الأمس القومية المتينة" و"الطاقات والمواهب البشرية" و"الإبداعات العظيمة"^(١١٠). أو عن عوامل خارجية بدل التمسك بها طس ضعف المعاني الدلخلية مثل "الأخطار والتحديت الاستعمارية والصهيونية التي تهدد الوجود العربي في كل مكان وفي كل لحظة". أو عن عوامل أبعد ما تكون عن القبول مثل "التجانس المناخي" فيما يذكر الدكتور فوزي منصور.^(١١١)

ومهما يكن من أمر؛ فإن أبرز هذه المقومات، والتي تمثل روابط بين أفراد "الأمة العربية"، ويقدمها العروبيون على أنها جذيرة بصنع هوية عربية حضارية واحدة؛ أثنان هما: الإسلام واللغة العربية. وسيكون هذان الرابطان موضع تحليل وتقويم فيما يلي.

والتضاييا الاجتماعية التي عالجها الإسلام عربية العرف والتقاليد ، حيث الفكر هو مجموعة من الإجراءات والتقاليد والقيم التي وظفت في ذهن الإنسان ، فإذن الفكر بعد الدعوة الإسلامية هو فكر عربي إسلامي (١١١) . والنتيجة التي يريد أن يخلص بها (أن الفكر الإسلامي بنى على ثوابت عربية ابتداء) (١١٢) .

هذا ما يقتضيه العروبيون حول هذا المحور ، ويمكن أن نسجل إزاءه بعض الملاحظات النقدية .

١- إن العلاقة التآثرية بين الإسلام والعروبة يصورها هؤلاء على أنها من العروبة إلى الإسلام ، أو في أحسن الأحوال هي علاقة متبادلة . وأرى أن التأثير هو من الإسلام إلى العروبة فقط . فالإسلام لم يتأثر بالعروبة في شيء ، ببساطة لأنه ليس من صنع البشر الذين يتأثرون ببيئتهم وعاداتهم عندما يسطرون فلسفة أو فكريا . وأيضا فإن الإسلام هو الذي أثر في العرب حيث أيقظهم من سباتهم ، ودفهم إلى النهضة وأبى حاجات بينهم ، ووجد شخصيتهم . وصنع لهم هوية حقيقية واحدة ، وربط فيهم اللفظ بالشعور والفكر والتأمل بالعمل ، وغير ذلك كثير مما يقال في هذا المقام . لما القول بأن الإسلام جاء بلفة العرب ، واصطبغ بعقريتهم ، واسترج ببيتهم وتاريخهم ، أو غير ذلك مما طرح من قبل المتجهين بالتأثير من العرب إلى الإسلام ، فهو ما لا يوافق عليه الباحث مطلقا . وهذا مع الإشارة إلى أن ما قطعه الإسلام بالعرب مما هو مذكور هنا فعل مثله - وربما أكثر - مع غيرهم من الأقوام الأخرى ، كالقبط في مصر ، والفرس في

العمثل في شخص النبي العربي ، وفي جيل الرواد الأوائل العرب كذلك . ويعد الأستاذ عبد الرحمن البرز صاحب كتاب " الإسلام والقومية العربية " أبرز دعاة هذه الفكرة ، وينضم إليه من الباحثين كذلك الدكتور زين زين ، والدكتور عبد العزيز الدوري ، والدكتور حليم بركان والدكتور محمد أحمد خلف الله في بحثه (عروبة الإسلام) وغيرهم ، وقد بنوا قصارى جهدهم في إثبات "عروبة الإسلام" من خلال النظر إلى التفاعل العام بين العرب والإسلام ، وبنوا على ذلك الدعوى بأن الإسلام قد أعلن عن طلبه القومي العربي (١٠٨) .

ويريد هؤلاء أن يستشهدوا بأيات قرآنية كريمة على صحة دعواهم ، كما ذكر الدكتور على عطية عبد الله أحد مؤيدي هذه الدعوى في قوله : (تكررت آيات قرآنية تؤكد عروبة الإسلام) . (١٠٩) ، حيث وردت فيه ، وفي السنة النبوية للشريفة كذلك ، عبارات مثل "قوم" و "الأمة" و "العربي" . وبالتأكيد سينسحب هذا "التجنيس" للإسلام كدين في أصل مصدره على المنتج الحضاري الذي تم تحت مظلته ، وبالتالي فإن (الإسلام نفسه وليد العبقرية العربية ويدين بأعظم منجزاته للعبقرية العربية ، ورغم ما تسرب إليه من العناصر الأجنبية ، فإنه يظل لثرا فذا من ثمار العبقرية العربية ، وإشراقه لفيضة من أعظم إشراقاتها) . (١١٠) ونرصد هنا فكرة تجاوز بها صاحبها ادعاء عروبة الإسلام انطلاقا من لغة القرن ، أو للتفاعل بين الإسلام والعرب ، أو إظهار المرجعية العربية العبقرية للإسلام ، وذلك عندما زعم (أن الواقع

ليران ، والأمازيغ في المغرب ، وغيرهم في شتى بقاع الدنيا. فإن الإسلام هو الذي يصنع الإنسان ، ويتغلغل في أغواره ، فيفجر طاقاته ، ولم يفعل ذلك في العرب ، كما يقول أحد الباحثين (المزية فيهم لم تتوفر لغيرهم من الأمم والشعوب ، وإلا وقعنا في عنصرية للدين ، فهؤلاء وأولئك فئة جديدة من الناس لهويتهم مثل جديدة لصبحوا قوما آخرين). (١١٣)

٢- على مستوى الصبغة العربية للتشريع تستند إلى أن القضايا التي عالجها الإسلام هي قضايا عربية عرفها وتقاليد ووقائع وشخصيات ؛ نستطيع أن نقول: إن علماء أصول الفقه عالجوا هذه الفكرة تحت عنوان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . " فإن أسباب النزول لا تدعو أن تكون إحدى متطلبات فهم مقاصد النص ، شأنها في ذلك شأن متطلبات أخرى كثيرة كالنسخ والمنسوخ والمسموم والخصوص .. الخ. ولكن يبقى بعد هذا الفهم أن المقصد أو الحكم هو المحور الذي يدور حوله الشرع . ومع تفريغ الحدث من للشخصيات والبيئة والعرف والزمان والمكان يبقى الحكم مثالا ساميا وقانونا ثابتا صالحا للتطبيق في كل زمان ومكان . إن للتفاضي عن الأصل " وهو هنا مقصد الشريعة وأحكامها" ، وتعليل شأن الفرع " وهو هنا ملائسات النص كأسباب للنزول ، ليصطنع الحدث كله بصيغتها " هو قلب لمنطق الأمور .

٣- أما ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بخصوص عبارات مثل "لقوم" و"الأمة" و"العربي" ؛ فقد لاحظ أحد الباحثين أن (قراءة دقيقة للقرآن تكشف عما تنصف به هذه الاستشادات

من انتقائية وإغراق في التبسيط ، فإن صبارتي "لقوم" و"الأمة" استخدما بمفهوم الأمة الإسلامية عموما . وفي أحيان أخرى للدلالة على فئة صغير من الناس " رواد الإسلام الأوائل " . فضلا عن ذلك فإن هذه المزاعم تتجاهل حقيقة تاريخية ولغوية مهمة هي للتطور الذي طرأ على معاني هذه العبارات ، ونجد ذلك ناصعا في سورة الأنعام ، الآية ٦٦ . و"الأمة" وردت ثانية في السورة ذاتها الآية ٣٨ للدلالة على البشر والحيوان على السواء . ويتضح تصنف هؤلاء للكتاب أكثر عندما يتجاهلون آيات قرآنية أخرى تبدو فيها النظرة الإنسانية للقرآن بجلاء مثل الآية التي تقول : " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " (١١٤) وكذلك قول الرسول - صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع - " لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) . (١١٥)

المحور الثالث: نفسي للتعارض بين الإسلام والعروبة كأساس أيولوجي للهوية :

الأخوة العربية الإسلامية - الهوية العربية الإسلامية - الفكر العربي الإسلامي - الحضارة العربية الإسلامية . كلها مصطلحات تطلق في الخطاب المعاصر عامة ، وفي كتابات العروبيين بصفة خاصة ، على أن بناءها المعنوي منسجم متفق ينصب في اتجاه واحد ، ويصدر عن معنى واحد ، ويعبر عن شيء واحد ، وهو "العروبة والإسلام" . وتطرح هذه المصطلحات على أنها غير محملة بأي ازدواج ، وغير متضمنة لأي سمة من سمات التعارض أو التناقض ، ومن ثم فهي مأمونة على شخصيتنا الحضارية ؛

فلن يصيبها التشطار ولا انفصام ولا ضبابية .

وأرى أن مسبب انتشار هذه الفكرة الخاطئة هو الخلطة من التطور الذي شهده مفهوم العروبة وعلاقتها بالإسلام عبر تاريخ الإسلام الطويل . فينبغي التمييز بين دلالة هذه الألفاظ في ثلاث فترات: الأولى تبدأ مع ظهور الإسلام وتنتهي بالصراع العسكري بين المأمون والأمين . والثانية تمتد من ولاية المأمون (نهاية القرن الثاني الهجري) حتى عصر النهضة الحديثة . والفترة الثالثة تبدأ مع ظهور فكرة "القومية العربية" بمعناها الأيديولوجي السياسي ، وتمتد حتى الآن .

لما الفترة الأولى ، فيمكن القول بأن كلمة "عرب" تطابقت تماما في دلالتها مع كلمة "مسلمون" ، وذلك في نظر العرب وغيرهم من الشعوب الأخرى ، فقد جاء في تاريخ الطبري أن ثورس بن عبد الله السلمي أمير خراسان وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية ، فدخل الكثيرون الإسلام ، فكتب الدهاقون - وهم المسئولون عن الجباية - إلى ثورس : " ممن نأخذ الجزية ، وقد صار الفارس كلهم عربا " (١١٦) ، وحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك سنة ١٣٢هـ عن هويته قال المولى : " إن كان العربية لمانا فقد نطقنا به ، وإن كان دينا فقد دخلنا فيه " (١١٧)

وقد بنى الدكتور توفيق الطويل على توافر هذا التطابق في دلالة وجوب تسمية حضارتنا بالعربية الإسلامية فقال : (إن الحضارة التي نحن بصدها "عربية" إسلامية . كان الإسلام في بدايته حضارة عربية ، والمسلمون هم العرب واللفظان

مترادفان . ومن أجل هذا أمر عمر بن الخطاب بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب ، وأصبح أهلها مسلمين أي عربا) . (١١٨)

ولما الفترة الثانية ، فيمكن القول بأن الصراع بين الأمين والمأمون يعد أول حركة تاريخية تثير مشكلات حول الانتماءات القومية داخل الإسلام ، حيث استعان الأمين بالعنصر العربي ، والمأمون بالخراساني . ويذكر التاريخ أنه حين اقتصر المأمون ، وذهب إلى الشام قام إليه رجل ، وقال : يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان . (١١٩) وأشار نصر بن شيث الخراساني بالجزيرة الفراتية أول عهد المأمون وأعلن : إنما هو لي مع بني العباس ، وإنما حاربتم محاربة عن "العرب" ، لأنهم - يقصد المأمون ومن حوله - يقمنون عليهم العجم . (١٢٠)

ومن هنا أخذت الدعوة إلى العروبة ، وتقديم العنصر العربي معنى طائفي ظهرت على أثره حركة مضادة في صالح القوميات الأخرى التي دخل أهلها الإسلام ، ومن أبرزها القومية الفارسية ، وهو ما عرف عند المؤرخين بالشعوبية ، وهي حركة أسفرت عن وجهها في العصر العباسي هذا ، وأكدت على خطورة النزعة القومية سواء العربية أو الفارسية على الهوية الإسلامية ، فلم يقتصر الشعوبيون على توجيه الهجمات إلى القوميات الأخرى في ماضيهم وكيانهم وأتسابهم وأخلاقهم وسماتهم وثقافتهم ، بل حاولت التشكيك في الإسلام وحاولت نفسه من الداخل . (١٢١)

ويمكن فهم الشعوبية على أنها حركة قومية عدائية للقوميات الأخرى بثقافتها ولغاتها ، ولم تقتصر في عداة الفرس للعرب ، إنما تعد كل نزعة عرقية من العرب - ولو تمسحت في الإسلام باعتباره دين للعرب - هي حركة شعوبية عدائية للقوميات الأخرى غير العربية . إن الخطأ الذي ارتكبه الشعوبيون العرب أنهم صوروا الإسلام على أنه ضمن ثقافتهم ومنتجات عبقريتهم . وقابله خطأ آخر من الشعوبيين الفرس ، وهو تصديق هذا الزعم ، ومن ثم مناصبة الإسلام للعداء ، والدعوة إلى الزرادشتية الجديدة ، وإلى الحرمية (المزدكية الجديدة) كمعتقد بديلة عن العقيدة الإسلامية .

ولذلك لا يمكننا صياغة الموقف معرفياً على نحو ما عبر عنه الدكتور عبد العزيز الدوري : (لأنه حتى ذلك الوقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحداً) (١٢٢) لسبب واضح وهو الفصل التام بين الإسلام والعروبة - من قبل الشعوبيين العرب أنفسهم - وتقديم الإسلام على أنه أحد عناصر قوتهم القومية . فالعروبة عندهم هي الأصل والإسلام واحد من مقوماتها ، في حين أننا نفهم من الإسلام أنه هو الأصل وأن العربية إن هي إلا تعبير عنه ورمز له .

لما للفترة الثالثة ، فيمكن تسميتها بفترة **المفهوم القومي للعروبة** ، وفيها طرحت "القومية العربية" كهوية حضارية بمعناها السيلسي والتاريخي والاجتماعي وحتى الجغرافي ، ولم يؤسس قوميون العرب فكرتهم على أساس ديني ، بل إن الغالب في نظريتهم للوحدة على أساس هذه الفكرة هو مقاومة لدولة العثمانية التي بدلت

تظهر منها للقومية التركية الطورانية على يد جمعية الاتحاد والترقي أو التمسك بالعلمانية ، التي تستبعد العامل الديني نظراً لتعدد الأديان داخل العالم العربي ، مما يعني أن الانتماء الديني يستلجمه التفكك والتحلل من العروبة التي يطرحونها كمظلة يستظل بها جميع العرب بغض النظر عن الولاء الديني . وبالتالي يظل حديث القوميين العرب عن تطابق مفهومي الإسلام والعروبة مجرد ادعاء يروجون له كراباط ومقوم لفكرتهم ، بناء على المفهوم الذي ساد في الفترة الأولى ، وهنا مغالطة فكرية ينهني التنبه إليها. (١٢٣)

وقد استثمر هذه المغالطة عالم الاجتماع الأمريكي "سورور بيرجر" ، فحاول الترويج لعدم تمييزنا عبر التاريخ بين الدين والقومية ، فقال : (قال المسلمون العرب لم يميزوا بين دينهم وقوميتهم . هذه الوحدة بين الدين والقومية استمرت بين المسلمين العرب حتى اليوم). (١٢٤)

إن ما ينطبق على الفترة الأولى من القول بعدم التمايز بين الإسلام والعروبة لا يمكن أن يسري هو نفسه على الفترة الحالية التي تطرح فيها العروبة كهوية قومية بديلة عن الإسلام ، اعتقاداً في أنها أقدر على التجميع الحضاري ، ولقنى للتفتت الديني الطائفي ، ومن ثم فنحن لا نوافق على قول الدكتور عبد الإله بلقزيز : (إن الاختلاف القائم بين العروبة والإسلام بشأن تحديد الهوية غير ذي علاقة بالموضوعية العلمية أو بالواقع التاريخي) (١٢٥) ، وذلك في ضوء التفريق الموضوعي العلمي بين المفهومين ، وفي ضوء التمييز بين

على تطور العرب القومي .. من هنا فإن البعض حاول إيجاد نظرية تجمع الإسلام والقومية العربية ، أو بتعبير أدق نزعته تحاول أن توفق بين الإسلام والقيم والفكرية الحديثة).^(١٧٧)

ومما سبق يؤكد البحث أن التعارض أو الاختلاف أو التباعد قائم بين الهوية الإسلامية الحضارية من جهة والهوية العربية بالمعنى القومي من جهة أخرى ؛ نظرا لاختلاف الأسس الأيديولوجية الذي تبنى عليه كل منهما. ومن ثم يتقوض المحور الثاني الذي تدور حوله المحاولات الفكرية للعروبيين في سبيل إثبات أن "الإسلام" أحد أهم دعائم ومقومات الهوية العربية التي تمثل أطروحة بديلة عن الهوية الإسلامية (في محتوى حضاري عربي مستقل عن الإسلام).^(١٧٨)

ملاحظات نقدية على موقف العروبيين من الإسلام :

١- إن العروبيين يتعاملون مع الإسلام بمنهج انتقائي ، يأخذون من معطياته ما يخدم فكرتهم ويرفضون ما سواه . فالرابط الروحي ، والمشارك الاعتقادي ، والأرضية الأخلاقية ، والخلفية التاريخية - كلها أمور مقبولة مطلوبة من الإسلام ، لأن من شأنها أن تقوي الروابط بين "العرب" أما "الإسلام السياسي" ، وبعض مبادئ الإسلام الأخرى فهي لا تتسمج مع علمانية فكرتهم ؛ ومن ثم فهي مرفوضة . أو مؤولة في أحسن الأحوال . ويعبر سامط الحصري عن هذا المنهج الفكري الانتقائي للقوميين إزاء الدين ، في معرض رفضه لوصف القوميين بلاديينيين ، بقوله : (خلاصة القول أن

الفترات التاريخية الثلاث التي تطور خلالها مفهوم العروبة ، وكذلك فلسفة العلاقة بينهما أيديولوجيا وسياسيا .

إن محاولة التوفيق بين الإسلام والقومية تدخل ضمن المحاولات العديدة التي نراها كل يوم للتوفيق بين الإسلام وتيار فكري ما . تلك المحاولات التي بدأت عند الفلاسفة الكندي إلى ابن رشد في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" بالتوفيق بين الإسلام والفلسفة ، وانتهت بالاشتراكية الإسلام ، إلى غير ذلك ، وهي كلها محاولات طموحة لا تخلو من التلقيق . وأرى أن هذا الكلام ينطبق تماما على محاولة التوفيق بين الإسلام من جهة - وهو دين قائم على رفض المصيبة وإحلال الربط العقدي والفكري محل الربط العرقي والقومي - وبين القومية العربية ، وهي قائمة على تعظيم الربط الجنسي ، وتقديم هويته ، مع التماس المقومات المختلفة لها التي يأتي في مقدمتها - على سبيل الاستجداء والاستيحاء - الربط الإسلامي . هذا فضلا عن أن حركة التوفيق هذه تتغاضى عن حقيقة مهمة ؛ وهي أن الإسلام كدين (يبقى كوجود مقرر ثابت تام الاستقلال عن أية حركة تاريخية ، لأنه مشحون ببعد المطلق الذي لا إفلات منه ولا يفوته شيء).^(١٧٩) ولتتق تماما مع ما يقرره الدكتور وميض نظمي بشأن التمايز اليبين في الهوية "السياسية" بين الإسلام والعروبة حيث يقول: (خلافا لكثير من الاتجاهات الفكرية السائدة ، فمن وجهة نظرنا نعتقد بوجود تمايز "بالمعنى السياسي" بين الإسلام ، والقومية العربية ، على الرغم من التأثير العميق والمُعترف به للإسلام

الإسلام دعامة للعروبة

* هناك أمام الشعوب العربية عاملان قويان يدفعانها نحو نظام من الوحدة ؛ أولها هو العامل التقليدي الروحي من القرآن الكريم وروائع الأدب العربي والبطولات والأمجاد العربية . أما الثاني فهو وجوب تحرير فلسطين [محمد رفعت، التوجيه السياسي للفكرة العربية الحديثة ، ص ٢٤٩] .

* أسهم الإسلام في تكوين الأمة العربية ، ووحد العرب ، وحملهم رسالة [حليم بركات ، المجتمع العربي المعاصر ، ص ٣٧] .

* أعطى الإسلام العرب عقيدة وكون لديهم شعوراً برسالة ، فقد أحل وحدة العبادة محل التعدد والتبعثر ، وجاء بفكرة الأمة ، وثبت العربية وأعطاهما منزلة خاصة [عبد العزيز الدوري ، للتكوين التاريخي ، ص ٣٧] .

الإسلام يتعارض مع العروبة

* إن أهمية هذا العامل الديني لم تعد كما كانت عليه الحال في الماضي عندما كان الناس يتخونون من رابطة الدين بديلاً عن جامعة القومية (ص ٨)

* لقد كانت الدعاية التي نشرها عبد الحميد وأعواله لحركة الخلافة الإسلامية العثمانية من أهم العوامل التي أدت إلى إضعاف حركة القومية العربية في تلك الفترة من الزمن (ص ٩١) .

* نشأت في الإسلام اتجاهات وظواهر تتعارض مع القومية العربية ، منها الدعوات المختلفة لوحدة إسلامية بصرف النظر عن الانتماءات القومية (ص ٣٧) .

للتفكير في بعض الأمور مستقلاً عن الدين لا يعني إنكار الدين ، إنما يعني اعتبار تلك الأمور مما لا يدخل في نطاق الأمور الدينية ، وذلك لا يحول دون الرجوع إلى الدين في سائر الميادين ، ودون الاهتمام بالدين اهتماماً خاصاً في بعض الميادين).^(١٢٩) لذلك فإن الوصف الواقعي لعلمانية القومية العربية هو كما عبر عنه "جوزيف مغيزل" أحد أعلام هذا الاتجاه في كتابه "العروبة والعلمانية" بقوله : " حيد الدولة تجاه الدين ، كل دين ، بحيث لا تلزم الدولة نفسها بأي معتقد ديني ، ولا تخصص أي دين باعتراف خاص به ، أو يعطى خاص به) .^(١٣٠) ولذلك فإن للعلمانية من وجهة نظره (هي الإطار الأصح لقيام إنسان عربي ، ومجتمع عربي ذي أبعاد إنسانية متعددة متمسكة ومكاسب أسهم في تحقيقها ونشرها كل العالم قديمه وحديثه وإسلاميه وسواه).^(١٣١) ... أفيجوز بعد هذا التأكيد الذي لا يختلف حوله أحد من العربيين؛ القول بأن الأساس الأيديولوجي للإسلام الكامل هو أحد مقومات الهوية العربية؟!؟

٢- هناك تناقض واضح - في ضوء الملاحظة السابقة - بين الأخذ بعامل الانتماء إلى الإسلام في بناء العروبة ، وترك الانتماء للإسلام باعتباره يؤدي إلى اشتداد النزعات الداخلية من خلال ترويع جو من الطائفية ، والانقسامات التنظيمية التي لا نهاية لها)^(١٣٢) ، ومن ثم يؤدي (إلى إضعاف الوطن العربي ، وتكرس عجزه أمام تحديات العصر).^(١٣٣)

وليبيان هذا التناقض اكتفي بعرض العبارات التالية لثلة من دعاة الهوية العربية..

الحضارية العربية إذا فُتنت هذه
التحديات

أ- إعادة صياغة الهدف منها بالتخلي
عن الاستعلاء العنصري والاحتياز
العرقى.

ب- للتخلي عن الإصرار على وجود
محتوى حضاري عربي مستقل عن
الإسلام.

ج- إسقاط الدعوة إلى العلمانية ،
بتفعيل الدور الإسلامي في دعمها .

د- وقف الادعاء بأن تاريخ الإسلام
هو تاريخ للعرب ، وحضارة الإسلام هي
حضارة العرب ... إلخ . (١٣٥)

ثانياً : اللغة العربية

يقدم كثير من المنظرين للهوية العربية
اللغة كعنصر مكون لها على سائر
العناصر الأخرى بما في ذلك الدين
والأرض والاقتصاد وغيرها ، بحيث
يمكن القول بأن اللغة العربية تشكل - من
وجهة نظرهم - الهوية العربية . لو هي
قدرة على فعل ذلك وحدها ، وإن كان
وجود عناصر أخرى من شأنه أن يدعم
الوحدة على أسس عديدة . وذلك بسبب ما
تتميز به اللغة من عمق؛ كما يقول ساطع
الحصري أحد أبرز دعاة الوحدة العربية
على أساس اللغة: (إن اللغة من أهم
عناصر الثقافة ، فهي أصق جذوراً من
جميع العناصر الأخرى) . (١٣٦) فإذا
كانت الثقافة هي المحدد الأول للهوية ينتج
لدينا أن (جميع منظري القومية العربية
على أن اللغة تشكل العنصر الرئيسي
الأهم في تحديد الهوية العربية) . (١٣٧)

وتبرز اللغة كعامل مهم في بناء الهوية
العربية من وجهة نظر العروبيين، في
ضوء العجز الواضح عن الالتفاف حول

* عن علاقة الإسلام بالعروبة ، عندي
أن قاعدة العروبة والقومية العربية في
عصرنا هي اللغة والثقافة العربيتان قبل
كل شيء ، ويأتي الإسلام كجزء من تراثنا
القومي نحافظ عليه ونعتني به ، ولكن لا
نقف عنده دون سواه من عناصر . فهل
المجتمع العربي اليوم إن هو إسلامي؟
نعم ولا !! [جوزيف مغيزل ، ص ١٣١
من " القومية للعربية والإسلام "]

* لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية
تدخل ضمن مقومات الأمة الأساسية [ساطع
الحصري ، ما هي القومية ، ص ٨٧] .

٣- إذا سلّمنا جدلاً بأن الهوية العربية
تحتاج في قيامها وإثباتها من عزاتها
المحبطة لها عن دور يعتمد عليه في
الحوار الحضاري ؛ إلى تطبيقها بالهوية
الإسلامية حتى تصبح الهوية العربية قدر
على التحدي الحضاري - فبأن المسؤال
المهم هنا : ولماذا تصحيح الخطأ
بالصواب دون إثبات الصواب مباشرة ؟
ولماذا تدعيم الضعيف بالقوى دون
الاعتماد على القوى مباشرة ؟! هذه
ملاحظة ذكية تبناها الدكتور حسن حنفي
عند مقارنته بين الفكر العربي والفكر
الإسلامي . وهي صالحة هنا في مقارنتنا
بين الهوية العربية والهوية الإسلامية . بل
نحن أحوج إليها في ضوء بحثنا عن قسب
الصيغ وأصلح الأطروحات للتعبير عنا في
حوارنا مع الحضارات (١٣٨) .

٤- إننا لو صححنا ما في أطروحة "
الهوية العربية " من أخطاء نقت في
عضدها ككائن حضاري نتجدد أنفسنا في
حالة تطابق تام مع أطروحة الهوية
الإسلامية الحضارية . فمادام يبقى للهوية

معنى عربي حقيقي أصيل يكون قادراً على تكوين الهوية العربية لدى الفرد ، ومن ثم تحقيق الوحدة ؛ فقد أدرك الدكتور عابد الجابري التناصب العكسي بين اللغة وبقية المقومات فقال

(وامام غياب - لو على الأقل ضعف - العناصر الوحيدة الأخرى ، كوحدة الدين ، ووحدة الجنس ووحدة الأرض ، ووحدة الاقتصاد ؛ فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به سوى ذلك النوع من الماضي الروحي الثقافي الذي تحتفظ به للغة موحداً ، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين الذي يزخر بهما الماضي الواقعي للشعوب العربية) (١٢٨).

ونحن نسلم لأصحاب هذه الأطروحة بأن اللغة العربية عنصر عربي أصيل يرتبط في وجوده بالعرب ، ويستطيع أن يوجد نوعاً من الاشتراك الثقافي المعرفي ، ويضاف إلى اللغة العربية الأدب العربي ، وسائر علوم وفنون اللغة العربية . غير أن هذا العنصر يواجه تحدياً حقيقياً ، وهو أنه شكلي لا يتصل بتكوين الفرد وصياغة هويته . ولذلك فقد شعر العروبيون بوطأة هذه الحقيقة فطفقوا يستجدون من عنصر اللغة معاني وجدانية صيقة ، يرجعونها إليه ليخرجوا باللغة من هذه الزاوية الضيقة التشكيلة للامضمونية ، فتعددت اجتهاداتهم في هذه السبيل ، فأنت بمعنى متنوعة يمكن حصرها فيما يلي :

١- اللغة هي الثقافة

والحضارة والقيم :

وفي هذا المعنى الواسع العميق للغة يتجاوز العروبيون المفهوم التقليدي للغة ، الذي ينظر إليها كوعاء للفكر ، كما يقول لينجني (أصوات يعبر بها كل قوم عن

أغراضهم) (١٢٩) . ويطلبون لهم دلماً أن يجعلوا اللغة متضمنة في ذاتها العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية ، وأحياناً المعتقدات ، كما يعبر عن ذلك الدكتور حلیم بركات ، حيث يقول (يجب أن ندرك أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتخاطب ونقل للثقافة من جيل إلى جيل ، وليست وعاء يختزن أفكارنا ومشاعرنا ومعتقداتنا ورسائلنا . إن اللغة هي أيضاً الثقافة والحضارة والأفكار والأمال مجسدة بذاتها) . (١٣٠) ويعود الدكتور محمد أحمد خلف الله بالربوط الأساسية بين الجماعة البشرية إلى اللغة للسبب المذكور نفسه ، وهو أن اللغة قادرة على تحقيق ذلك بالمعنى العميق الذي يتخطى كونها وسيلة للتعبير ، ولذلك فإن اللغة - عنده - هي (الرباط الذي يربط الجماعة البشرية ويجعل منها قوماً ... وذلك من حيث إنها الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف ، والأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة ، ثم ما يمكن أن يضيفه إليها من يجيئون فيما بعد من الخلف ... وما دامت اللغة ، التي هي الرباط ، تعني الوعاء الثقافي ، فهو يشتمل على كثير من الأدوات الثقافية المتمثلة في المعتقدات ، وفي التقاليد والعادات ، وفي القيم الأخلاقية والروحية ، وفي التاريخ الحي لكل جماعة تسمى بالشعب أو القوم أو الأم) (١٣١)

وإذا كنا نبحث عن إمكانية اعتبار اللغة مؤثراً وجدانياً عند التكوين الفردي للهوية ، ولا شك أن هذه الدراسة تتحفظ على هذه الإمكانية ، فإننا سنلتقي عند ساطع الحصري بمغالطة كبرى يعتبر فيها أن اللغة أدخل في هذا الباب من الدين ،

وقد عبر عن رأيه هذا عندما كان يسوق اعتراضه على طه حسين الذي رفضهما معا كعاملين مؤثرين في تكوين الوحدة بين الشعوب . فقد راح ساطع الحصري يدافع عن رابطة اللغة ، ويخالف فيها طه حسين بقوة ، ومع ذلك يوافقه تماما على استبعاد جامع الدين فيقول : (يقول المؤلف ^(١٤٦) :

إن السياسة شيء والدين شيء آخر . إنني لوافقه على قوله هذا ، ومع هذا أستغرب كيف يسمو لنفسه أن يحشر اللغة مع الدين في الفقرات التي تلي هذا الكلام . فلنقل ولنصح مع المؤلف : إن السياسة شيء والدين شيء آخر . ولكننا هل نستطيع أن نقول : إن السياسة شيء واللغة شيء آخر ؟ لا شك في أننا نستطيع أن نقول للناس : ليحفظ كل منكم معتقده الديني لنفسه ، ولكن هل نستطيع أن نقول لهم : ليحفظ كل منكم بلغته لنفسه ؟ . إنني أعتقد جازما أن اللغة تختلف عن الدين من وجوه طبيعية ذاتية ، والتأثير النفسي ، والعمل الاجتماعي) . ^(١٤٧)

٢- اللغة هي للتاريخ : مثلت عبارة ساطع الحصري التي ختم بها كتابه " ما هي القومية " منطلقا فكريا لكثير من العروبيين لوضع نظرية عربية في القومية على أساس اللغة - التاريخ . ^(١٤٨) وذلك حيث قال فيها جازما : (لا الدين ولا الدولة ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية . كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية ، وإذا أردنا أن نعين صلا كل من اللغة والتاريخ قلنا : اللغة تكون روح الأمة وحيلتها ، والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها) . ^(١٤٩) وفي هذه النظرية تبدو للغة مندمجة مع التاريخ)

إنها والتاريخ العربي الإسلامي - هو الطابع الروحي المهمين - شيء واحد . لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسرارها . والدمج هو فيها ، فأصبح حاضرا يتخطى حواجز الزمن ، تماما كما فعلت وتعمل اللغة العربية نفسها ^(١٥٠)

٣- اللغة ضمنت بقائنا في الماضي ، وهي شرط وجودنا في الحاضر : ويبنى هذا الدور الحضاري الحيوي للغة على فكرة مؤداها أن الصراع الحضاري إن هو إلا صراع لغات ، كما يقول ساطع الحصري : (إن اللغات تتنازع وتتصارع على مسرح التاريخ كما نعلم أن الصراع الذي يدور بين اللغات يكون نوعا من الحروب الباردة الصامتة التي تظهر للعيان ، والتي تستمر مدة أجيال وأجيال بدون انقطاع ، ولكنها تؤدي إلى نتائج أخطر بكثير من نتائج الحروب) . ^(١٥١)

ومن هنا فإن اللغة - فيما يرى أصحاب هذا الاتجاه - هي إحدى الضمانات التي حققت وجودا حضاريا لنا عبر العصور ، وهي - كذلك - شرط أساسي في تحقيق وجود حاضر معقل باعتبار أنها حافظة لهوية كلاسكية . وتقليد عظيم ، وشعور بالمجد ، وحافزة على شكل من أشكال المدافعة ضد الاستسلام الحضاري .

نظرات نقدية حول قضية اللغة : ويمكن بعد هذا العرض لأهم اتجاهات أصحاب أطروحة العروبة لتثبيت " اللغة العربية كأحد أهم مقوماتها - أن أسجل هذه الملاحظات النقدية :

١- إن عامل اللغة العربية سار جنباً إلى جنب مع مفهوم " العروبة " في تطوره الذي سبقت الإشارة إليه ، ومن ثم

بالفارسية " أوضح معنى للانتماء الديني من خلال اللغة العربية التي تخالف لغته " القومية " لأنه فارسي . ومن ثم فسجد - في هذا العصر - أن المسلمين غير العرب يقبلون على تعلم اللغة العربية إيماناً في تثبيت هويتهم الإسلامية ، وليس طلباً للهوية العربية ، ولا لأنها لغة أمة مجيدة هي الأمة العربية . ولذلك فقد جاء في المادة السادسة عشرة من دستور إيران الصادر في عام ١٩٧٩م (أن اللغة العربية هي لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلامية ولأن آداب اللغة الفارسية متداخلة معها بشكل كامل ؛ يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الابتدائية) (١٠٠) . وكذلك حال سائر المسلمين في كل زمان ومكان يطلبون تعلم اللغة العربية ، ويقسمونها ، وربما يقيمونها على لغاتهم القومية ولاء وانتماء .

ويترتب على هذه الملاحظة أننا - ونحن نبعث عن أصلح الصيغ للهوية التي نتمثلها في حوارنا مع الحضارات - إذا اقتصر همنا على تعميق ارتباطنا باللغة العربية معرفياً ووجدانياً باعتبارها مظهراً للإسلام بموجب كونها لغة القرآن ، فمنكون قد غفلنا عن لغات " إسلامية " أخرى كالفارسية والتركية والماليزية والأوردية ... وغيرها . وفي هذه الغفلة محظوران :

الأول ، عجز كيد عن الاطلاع على ثقافات هذه الشعوب الإسلامية ، ومن ثم ترديد نسبة " اللقد " في البناء الحضاري الإسلامي . ولعلنا - هنا - نترك الحكمة التي تحلى بها البيروني عندما أقبل على اللغة الهندية ، فعلم من ثقافتها ما عجز عنه أينواها ، وسطر بعضه في كتابه "

فإننا سجد في الفترات المبكرة والوسطى من التاريخ الإسلامي أن للعربية معناها الكلام باللغة العربية . وللتدليل على تمكن هذا المعنى " للساني " لغة يذكر التاريخ أن للحجاج قال لأهل الكوفة : " لا يؤمكم إلا عربي " ، فوثب البعض بالقارئ يحيى بن وثاب ، وهو مولى يؤم الناس في الصلاة ليمنعوه من ذلك ، فأبىهم الحجاج قائلاً : " وحكم إنما قلت : عربي للسان " (١٠١)

وضار التمسك باللغة العربية - إبان السيطرة للتركية العثمانية - صلاً "تكتيكياً استراتيجياً" في مقومة للتريك قام به المصلحون من رواد النهضة العربية الحديثة ، وهنقوا من ورائه إلى (الحفاظ للعرب على هويتهم القومية التي تتميز عن غيرها من القوميات للدلالة تحت السيطرة العثمانية باللغة ، ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تتماهى بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك ؛ على جعل اللغة للعربية لغة رسمية في البلاد العربية ، ولغة التدريس والمعاملات الإدارية وغيرها) . (١٠٢) ثم تطورت النظرة إلى اللغة من حيث فاعليتها في تكوين الهوية مع ظهور فكرة " القومية العربية " التي تمخضت محاولات روادها عن الأفكار المذكورة أعلاه .

٢- إن التمسك باللغة العربية كوعاء للثقافة والحضارة لم يكن يوماً مظهراً من مظاهر العروبة ، وإنما كان دقماً مظهراً من مظاهر الإسلام . والنتيجة الطبيعية لهذه الحقيقة أن اللغة العربية تتصل باللهوية الإسلامية ، ولعل بمقولة البيروني الشهيرة " للهجر بالعربية أحب إلى من المدح

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل
أو مردولة والتي تحلى بها كذلك ابن سينا
والغزالي مع اللغة الفارسية ، واستطاعوا
احتواءها في الحضارة الإسلامية ^(١٥١)

لما المحظور الثاني ، فهو أننا سنكون
- كما هو حاصل - ضحايا للغرب نتعلم
الإنجليزية والفرنسية والألمانية ، فنتنشر
بيننا ثقافتهم ، وتعمل على مسح شخصيتنا
الثقافية بالتبعية ، وفي ذلك ما فيه من
خطورة على هويتنا الحضارية التي نعدّها
للحوار الحضاري مع الآخر " الذي يمثلّه
الغرب بقوة كما سبق في صدر البحث " .

٣- إن اللغة لا ترقى لتكون سبباً
للهوية ، ولا شرطاً فيها ، مهما خُملت من
معان وجدانية وثقافية ، فسيبقى أن تحقق
الهوية بالمعنى الكامل والحقيقي لهذه
الكلمة لا يتأتى بمجرد الاشتراك في لغة
واحدة . وهذا ما يعترف به أحد المنظرين
للهوية العربية في قوله: (لا بد من
الاعتراف بأن اللغة وحدها وبجد ذاتها لا
تشكل هوية) ^(١٥٢) وهو ما أدركه أيب
إسحاق أحد متقني الشام المسيحيين حيث
نجدّه يبتعد في تعريف الأمة عن اعتبار
اللغة أساساً في تكوينها ، فيقول في تعريف
الأمة : (الجماعة المتجنسة جنساً ولحداً
الخاصة لقانون واحد) ^(١٥٣) وهو يورد
على القائلين بأن الأمة تستلزم وجود لغة
واحدة يتكلمها جميع المواطنين ، فيقول

(وقد زعم بعض الناس أن من لوازم
وحدة الأمة وحدة اللغة ، وهو وهم) ^(١٥٤)
ومن ثم يخلص إلى القول بأن الأمة (هي
جماعة من الناس تنتم بسمة واحدة على
اختلاف أصولها ولغاتها ، وتتعاون باسم
تنتسب إليه ، وتدافع عنه) ^(١٥٥) ولذلك
فإن الطرح الذي يقدمه العروبيون للهوية

تأسيساً على عنصر اللغة لا يتسع بطبيعة
الحال لطرح مضمون الوحدة . ويعود ذلك
لعجز اللغة على أن تكون سبباً فيها . وهنا
يبرز المثال القديم المتجدد الذي يطرح
للتدليل على عدم الكفاية لتحقيق الهوية
الوحدة وتحقيق الوحدة اعتماداً على
التوحد في اللغة ، وهو ما يسوقه ساطع
الحصري على لسان خصوم فكرته على
هذا النحو : (ألا ترى أن كل أمريكا
الوسطى والجنوبية تتكلم لغة واحدة ،
وهي اللغة الإسبانية ، عدا البرازيل ، فهل
تفكر دولة من هذه الدول في أن يكون
الجميع تحت راية واحدة ورجل واحد ؟
وهل تفكر البرازيل في الانضمام إلى
البرتغال ؟ وهي قد سعت في الانفصال
عنها بحروب طاحنة ، كما سعت الأمم
اللاتينية في الانفصال عن إسبانيا ؟ .
وما هي أمريكا وانجلترا تتكلم جميعها لغة
واحدة ، وهم أنجلو سكسون ، فهل فكر
أحد في تكوين دولة واحدة منهما ؟) ^(١٥٦)
وكما أن اللغة ليست سبباً في الهوية ،
فهى - كذلك - ليست شرطاً فيها -
وخاصة إذا كنا نتحدث عن الهوية
الحضارية ، فقد رأينا أن الهوية الإسلامية
تحققت وتتحقق ، وليس من مقوماتها
اللغة ليا كفت هي تلك اللغة . وإذا تكلمنا
بلسان العروبيين فينا منقول : من ذا الذي
يستطيع أن ينفي الهوية العربية الذاتية
والعملية كذلك عن شخص مثل جمال
لدين الأفغاني ، الأفغاني الأصل المنبعث
أصلاً من الإسلام الأسوي المطبوع
بالتقليد الفارسي وأثره للبالغ في الرقعة
العربية ^(١٥٧) ومن يستطيع تجاهله في أي
تأريخ للهوية العربية ؟ وللحركة العربية
المعاصرة

٤- إن المعاني التي حملها العروبيون للغة لا تخلو من مبالغة وصلت ذروتها عندما اعتبروا اللغة هي العقيدة من وجه ما. وترجحت مروراً بكونها العادات ، والقيم ، والمفاهيم ، والسمات ، والثقافة ... إلخ. وهذا مالا يقوم عليه دليل ، ولا يصبر أمام التحليل وفق المعايير الموضوعية غير العاطفية ، البعيدة عن التطوير "لرومانسي" للهوية العربية .
النقطة الثانية : تحديات الهوية العربية الحضارية

علينا الآن أن نلقي نظرة على أهم العقبات التي تحول دون تحقيق الهوية العربية عايتها في الحوار مع الحضارات. وكيف يمكن لهذه الهوية أن تتجاوزها؟ وهل تملك من القدرة ما يمكنها من ذلك؟ وما الآثار السلبية المترتبة على هذه التحديات في موقفنا ضد الحوار الحضاري؟

العقبة الأولى : العجز عن الجمع الحضاري . ويقصد بذلك عدم قدرة الهوية العربية على ضم غير العرب من العلماء والمفكرين ، الذين هم عناصر حضارية فاضلة ومؤثرة ، وينتمون إلينا فكرياً ووجدانياً ، غير أنهم لا يشتركون معنا في العروبة لا لغة ولا أرضاً ولا تاريخاً . ومثال على ذلك أن المفكر الفرنسي المسلم روجي جارودي ، وهو من أول المؤسسين لحركة الحوار بين الحضارات ، أن يكون بوسع الهوية العربية أن تصبح هوية له ، وكذلك المفكر البوسني المسلم الرئيس علي عزت بيجوفيتش أن يكون عربياً ، ومن ثم أن يسهم معنا في الحوار مع الحضارات ، وهو الذي كان لأثره دور كبير في تكوين البناء الأيديولوجي للقوي المتين الذي

حافظ على الهوية الإسلامية في قلب أوروبا ، والذي بات رחفاً فكرياً يصعب تحجيمه . ويذكر هنا أن أحد الأوروبيين وهو " وود وورث كارسلن " علق على كتاب " الإسلام بين الشرق والغرب " لطي عزت بيجوفيتش بقوله : (إن تحليله للأوضاع الإنسانية مذهل ، وقدرته التحليلية للكسحة تعطي شعوراً متعاضداً بجمال الإسلام وعالميته) . (١٥٨)
يكون من الصعب على موقفنا في الحوار التخلي عن مثل هذه الجهود ؟ وهناك مثال آخر في باب الحوار الديني الذي هو أحد أهم مجالات الحوار بين الحضارات ، وهو العلم الجنوب إفريقي للمسلم الهندي الأصل أحمد ديدات الذي أحدث بمنافراته ومحاوراته حول النصرانية ، والكاثوليكية الغربية خاصة بالتعكساتها الاجتماعية في المجتمع الأمريكي ، نشاطاً معاصراً أحل مقارنات الأديان . ونذكر هنا أسماء لامعة لها أدوار حضارية بارزة كجمال الدين الأفغاني ، ومحمد إقبال ، وأبي الحسن الندوي ... وغيرهم كثير ممن يمثل استبعادهم - وفق الهوية العربية - إضعافاً حقيقياً لموقفنا الحضاري . إننا إذا أردنا إدخال هؤلاء الأعلام في الهوية الإسلامية ، فلن يتعارض هذا مع إيمانهم على قوميتهم أو جنسيتهم ، حيث لا تعارض بين أن يكون الإنسان مسلماً وفرنسياً أو باكستانياً .. إلخ . أما التعارض فيستحق إذا حاولنا أن نخلع عليهم هوية عربية . إذ كيف يستقيم أن يكون جارودي فرنسياً عربياً ؟
ولذلك فليس من سبيل لادعاء العروبيين دخول هؤلاء الأعلام تحت مظلة أطروحتهم

الباكستاني بما يملك من قوة نووية تمثل بعدا استراتيجيا للموقف الإسلامي في الحوار والصراع معاً ، والماليزي والإندونيسي بما يمكن أن يضيفا إلينا من قوة اقتصادية هائلة لكونهما على درب النور الآسيوية والإيراني بإمكاناته وقته السياسي الاستراتيجي المعروف . وما القوة الاقتصادية والسياسة والعسكرية إلا أدوات يستخدمنها المحاور في إبراز مغلته ، وما يمكن أن يقدمه لعالم اليوم من فعل حضاري مؤثر .

إن غاية ما يستمسك به العربيون إزاء هذه العقبة قولهم : إن أطروحة الهوية العربية قادرة على استيعاب غير المسلمين من العرب ، والقضاء على الطائفية الدينية في المجتمع العربي . ويعلم القوميون منهم أن (القومية العربية تقليد وعمل حضاري يمكن أن يشمل جميع المسلمين في حالة الشعور بالانتماء والاعتزازية !! كما يمكن أن يحتوي جميع المسيحيين واليهود العرب في حالة الشعور بهذا الانتماء والإخلاص إليه)^(١٦٦) ويمكن التعقيب على هذه الفكرة المركزية في نظريات العربيين بما يلي

١- إن هذه الغاية متحقة بالطرح الإسلامي للهوية ، وذلك من خلال وعي غير المسلمين من العرب بحقيقة هذا الطرح الذي ينطلق من المعنى الحضاري للإسلام ، وليس من المعطى الديني له . وفي التاريخ - كما سبق - أدلة كثيرة على هذا التحقق ، وليس علمائنا من النصاري من يدافعون عن هويتهم الإسلامية الحضارية كما جاء سابقاً . ومن ثم فالقول بل العروسة المعطمة هي

فيذا كان هذا "الفقد الحضاري" حاصلًا بموجب الهوية العربية على مستوى الأعلام والعلماء ككفراد ، فإنه حاصل كذلك - وهذه هي الخسارة الكبرى - على مستوى للشعوب والدول . ولنأخذ مثلاً من الشعب التركي المسلم الذي كان له دور تاريخي بارز في إطار الهوية الإسلامية ، فإن الدراسات الاجتماعية الميكولوجية التركية ، التي أجريت على الأتراك تؤكد أن هناك صورتين في العقيدة التركية في مجال تحليلنا لمقدرة العروبة على استيعاب غير العرب : الأولى : أن العرب وظفوا الدين الإسلامي لخدمة قوميتهم العربية الشوفينية ، ويستشهد هؤلاء هنا بكتابات عبد الرحمن البزاز ، وطه حسين ، ورشيد رضا ، وخطب جمال عبد الناصر ، ويامر عرفات كامثلة على ذلك^(١٦٧) . أما الصورة الثانية ، فقد كانت من خلال تأكيدهم على أن العرب هم الأعداء التقليديون للأتراك؛ منذ أن عرفهم أولاً في القرن الثامن الهجري^(١٦٨) . وواضح أنه في الحالتين لا يمكن إدخال الشعب التركي تحت مظلة الهوية العربية الحضارية . وواضح كذلك أن لنضواء هذا الشعب تحت مظلة الهوية الإسلامية الحضارية لا يلتقي أنسب صعوبة ، وهذا ما نذيل به صاحب البحث السابق حيث قال : إن الأكرية الشعبية المؤمنة بالعقيدة الإسلامية ، وبالأخوة الإسلامية لم تزور فيها - بفضل الأخوة الإسلامية - هذه الصورة السلبية عن العرب^(١٦٩) .

يضاف إلى المثال التركي شعوب إسلامية كثيرة وقوية حضارياً لا مبيد إلى احتوائها بطروحة الهوية العربية كالثعبان

المخرج الوحيد من الطائفية إن هو إلا وهم دصمته للدعاية والسياسة .

٢- إن التجربة العربية المعاصرة أثبتت فشلها في تحقيق الاستيعاب الحقيقي لغير المسلمين من العرب تحت مظلة الهوية العربية ، فعلى الجانب المسيحي نجد تردداً في قبول الفكرة العربية كأيديولوجية حضارية أو سياسية ، ومن ثم فقدان الانتماء العربي في بقاع من الأرض العربية ، تتفاوت حدته لتصل إلى ذروتها عند بشير الجميل رئيس لبنان الأسبق - وهو يعبر عن جمهور كبير - حيث قال في مقابلة مع إحدى محطات التلفزيون الأمريكية ، حينما كان زائراً لتلك البلاد ، عن المسيحيين في الشرق الأوسط : (إننا نمثل حضارتكم وثقافتكم في منطقة الشرق الأوسط ، ولذا عليكم دصمنا ومساعدتنا لنثبت هناك) .^(١١٧) وعلى الجانب اليهودي ، فإنه - بحسب المؤرخ الإسرائيلي صموئيل فينجر - فشلت القومية العربية في استيعاب اليهود الذين عاشوا في بلادها حيث (كان لليهود وجود محدود في أوساط الحركات القومية العربية ، بل كان لأبناء الجيل اليهودي الحديث في بلدان المغرب العربي ومصر توجهات مخالفة للحركات القومية في هذه البلدان ، وإذا استثنينا " يعقوب صنوع " من هذا الوضع ، فلم يكن لليهود مصر أنشطة سياسية ملحوظة ... وإن قلة قليلة من يهود مصر استخدمت العربية في حديثها ، حيث درس معظمهم اللغة العربية كلغة أجنبية) .^(١١٨)

ومن هنا يثبت لدينا أن أطروحة للهوية العربية الحضارية عاجزة - على المستوى النظري - عن حل معضلة

الجمع الحضاري ، بما يقوى موقفها في الحوار ، إذا قورنت بهذه الإمكانية الهائلة لدى أطروحة الهوية الإسلامية الحضارية . وعلى المستوى الواقعي التجريبي لم تتجح الهوية العربية في القضاء على الطائفية الدينية من خلال علمنة المجتمع ، وصيفه بالصيغة البشرية " العربية " كما يزعمون .

العقبة الثانية : إشارة النزعة العرقية . أي أن الحديث عن هوية عربية مر شانه أن يثير لدى غير العرب نزعة عرقية ، تفتت قواها ، وتؤدي إلى التشرذم والتجربة ، وتنمية الحس الإثني والقبلي . وليس ذلك كله خطراً على الشخصية فحسب ، بل على موقفنا في الحوار الحضاري كذلك ويحاول العربويون فكراً إظهار البور شامساً بين الهوية العربية للحضارية من جهة ، وبين العربية العرقية الضيقة من جهة أخرى ، في سبيل التغلب على هذه العقبة . وهذا ما يصرون عليه لعلمهم بخطورة النظرة العرقية على أي دعوة قومية (فإن القومية المبنية على النظرة العرقية قد ساعدت بعض الشعوب على تحقيق الوحدة في ظرف تاريخي معين ، كما حدث لدى الألمان والإيطاليين خلال القرن الماضي ، ولكنها قد قادتهما في القرن العشرين إلى النازية والفاشية اللتين أضرت بهما كل الضرر وبالإسافية كذلك)^(١١٩) . وهنا يحاولون إبراز المعنى الحضاري للعروبة ، وهو المعنى الذي يتوفر له قدر كبير من التسامح عن شرط الانتساب إلى الأصل العربي ، فيما يبدو أنه نوع من التخلي عن الفكرة العربية برمتها ، والالتحام بالسقف الحضاري

شبهها عن المجتمع العربي بتقديم مرونة في مفهوم العروبة ، والمفقود هنا هو قدرة العروبيين على إقناع الإنسان العربي بانسجام هذين الطرفين من المعادلة ، وهو أحد التحديات الحقيقية التي واجهتها وتواجهها الفكرة العربية الحديثة "القومية العربية" ويعبر أحد دعايتها عن ذلك بقوله (: فما دامنا القضية تتعلق بالمفهوم الثقافي والحضاري ، ولا تعتمد على العرقية فإن المهم في نظرنا هو البحث في كيفية تمكين القومية العربية من التقلد مع الواقع المعاش كي تحتوي وتجلب للناس ، بدل أن تبعدهم عنها) (١٦٦)

فظة بور شامس بين هذه الغاية المثالية التي ينشدها العروبيون ، وبين اتهام خصومهم لفكرتهم بالشعوبية الجذيدة (١٦٧) ، وبالإثنية التي (ترتد بالدورة الحضارية للامة لتعود بها متهاككة في دورات ثقافية متنوعة بلا هوية أو فاطية) (١٦٨) يمثل المسافة بين الطرحين تحدياً آخر ٢ على العروبيين تجاوزه إذا كانوا يبحثون عن هوية حضارية تجميعية توفيقية : ويندلم على خطورة هذا التحدي انعكاساته على المجتمع العربي وهذا ما أسعرت عنه دراسة الدكتور سعد الدين إبراهيم عن موقف المجتمع العربي من الوحدة العربية ، فقد أسفرت هذه الدراسة عن أن ٣٩.٨% فقط من العينات الممثلة للرأي العام يعتقدون أن الوطن العربي يشكل أمة واحدة ذات سمات واحدة (١٦٩) .

العقبة الثالثة : مصدرية الغرب الاستعماري للفكرة العربية الحديثة . فإن العداء الذي توطن في نفوسنا نحو الغرب الاستعماري من شأنه أن يقوى عوامل الرقص نكي فكره إيديولوجية يغذيها

للإسلام مع تغيير اللفظة الإسلام إلى العروبة فإذا قرأنا النص التالي للمستشرق الإيطالي ألدو ميالي Aldo Mieli يشرح فيه هذه الفكرة ، والذي نقله عنه الدكتور توفيق الطويل تبين لنا هذا الالتحام (منلول اللفظ "عربي" لا يقتصر على من تحدثوا من أصل عربي ، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذي لوجده الفتح الإسلامي ، وحققه الخلفاء في الدولة العربية ، أو حققته الدول التي بقيت إسلامية بعد استقلالها) (١٧٠) وواضح أن الفرق بين العربي والإسلامي غائب ، بحيث لا يمتنع استبدال أي من اللفظتين محل الأخرى دون أن يخلل المعنى . وهذه السمة تتسحب على خطاب العروبيين خاصة والمفكرين المعاصرين عامة ، وقد أشرنا إليها في مقدمة هذا البحث ، وذلك عائد إلى تخلي العروبيين - في الموقف الباحث عن مخرج من العرقية - عن أصل فكرتهم التي تتمحور حول "الأصل العربي" للأفراد أو يعد تطورا وامتدادا طبيعيا لما يسمونه "الإحساس العرقي العربي" (الذي كان العرب يشعرون به دائما بشكل استثنائي منذ قدم عصور التاريخ التي عرفوا بها) (١٧١) وهو ما عبر عنه الملك فيصل الأول عام ١٩٢٩م في مؤتمر الصلح بباريس حيث قال : (إننا كنا عرباً قبل زمن موسى ومحمد وعيسى وإبراهيم) (١٧٢)

إن المعادلة الصعبة هنا هي المحافظة على ذلك المعنى الأصلي "الروماني" للعروبة ، والتنبؤ من العرفية وإعداد

الغرب فينا ، ويريدنا لنا ، ويدعونا إليها . وهذا هو التحدي المقصود عند حديثنا عن مصدرية الغرب الاستعماري للفكرة العربية الحديثة . فمن الثابت تاريخياً أن الغرب كان له دور بارز في طرح الهوية العربية علينا ، من خلال مسعين أحدهما ثقافي ، والثاني سياسي :

فأما الثقافي : فيقصد به أن الحركات القومية في الغرب قد نقلت الفكرة إلينا مع ما جاء من أفكار وتيارات سياسية وثقافية في أواخر القرن التاسع عشر (فقد ارتبطت حركة القومية العربية - في بداية الأمر - ببعض العرب المسيحيين في بلاد الشام الذين كانوا أكثر اتصالاً وارتباطاً بالثقافة الأوروبية الغربية للمسيحية من العرب المسلمين ... كما لعبت البعثات التبشيرية المسيحية ، لا سيما البعثة الأمريكية ، دوراً مهماً في نشر التعليم الأوروبي الحديث في بلاد الشام - وفي دعم الاتجاه القومي العلماني^(١٧٦)).

ولا شك أن النشاط المسيحي العربي الشامي في هذا الاتجاه لم يكن كله قاصداً إلى ترسيخ تبعية العالم العربي للغرب ، فقد وقف بعض المسيحيين الشومل - عن وعي - موقفاً حذراً من الزحف الغربي على العرب بالاستعمار والتبشير ، فقد حذر بطرس البستاني من (التقليد الأعمى للثقافة الأوروبية)^(١٧٧) ، ولبيدي نجيب عازوري وفرح أنطون احترامهما (للدور التوسيري للمبشرين الغربيين دون أن يغضوا النظر عن اتهام أولئك المبشرين وإرسالياتهم بعدم إرثك خصوصية المسيحية لشرقية ، والصلات العضوية لتلك الإرساليات بالمصالح السياسية للدول

الأوروبية)^(١٧٥) وقد تمخض عن هذا الموقف الواعي من ذلك الفريق رغبة إلى التفزع نحو أطروحة للقومية العربية لا تعادي الإسلام الدرع الواقية للشرق ، فالواجب إذن (إجراء تعديل وتصويب على هذه الأطروحة "العربية المعلمنة" يتمثل بإدراك الدور الحاسم للمجتمع الإسلامي ، وللإسلام عموماً في نشر هذه الفكرة)^(١٧٨) ومهما يكن من أمر موقف هذا الفريق من " الغزو الثقافي الغربي " فإن الثابت تاريخياً (أن المسيحيين العرب كانوا الرواد الأوائل للفكر القومي العربي)^(١٧٩) وأن نظرتهم المسيحية (أكثر جراً في تحدي المعتقدات التقليدية ، وفي الاستجابة للتغيرات الجديدة في الغرب ، لا سيما فيما يتعلق بالقومية كبديل عن الدين وتبنى النظرة العلمانية ، واتخاذ موقف شبه تأييدي من الغرب)^(١٨٠)

أما المسمى السياسي : فيعود المورخون به إلى ولادة الفكرة العربية بمعناها السياسي القومي الحديث على يد نابليون بوناپرت " في مذكرات مونثولون Montholon القائد الفرنسي الذي صحب بوناپرت ، وهو في الأمر بجزيرة " سانت هيلانة " أن نابليون قال : إن الأقاليم التي تخضع للدولة العثمانية ، ويتكلم أهلها باللسان العربي لتتأدى بضرورة إحداث انقلاب سياسي عظيم ، وإنها تنتظر رجلاً المرتقب^(١٨١) وقد حاول نابليون - فعلاً - أن يقضي على النفوذ العثماني ، الذي يمثل للفكرة الإسلامية نوعاً من التمثيل ، وأن يستبدل بالنظام "التركي" نظاماً "عربياً" جديداً^(١٨٢) وأتت فكرة بوناپرت ثمارها - بعد ذلك - بإنشاء "جامعة الدول

وعلمائنا المعاصرين مادة لها . ولنتهجت منهاجاً تحليلياً مقارناً ، فخرجت بمجموعة من الاستخلاصات يمكن حصرها فيما يلي.

١- من أهم عوامل تجاوز أزمتنا الحضارية الراهنة ، وتحقيق مكانة بين الحضارات تتناسب وموقعنا التاريخي ، وقدرفنا البشرية الراهنة - العمل الفكري والثقافي الجاد من أجل ترسيخ انتماء حقيقي ولحد يخرجنا من حالة الشحوب في الشخصية التي تنصدر أسباب هذه الأزمة.

٢- يحتاج الخطاب الفلسفي والفكري المعاصر إلى إعادة النظر في دلالة مصطلحات الانتماء ، من أجل منع الاختلاط والتشويش . ولتحديد الجاسم لما نتيناه من هذه المصطلحات في خطابنا المعاصر .

٣- ليست الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي وحدها هي "الأخر" المقصود في الحوار للحضاري، وإنما هناك حضارات أخرى مشتركة في هذا الحوار. وإن كان الغرب هو الأكثر حدة في الحوار ، والأكثر قابلية لتحويله إلى صراع .

٤- لنا في حوارنا مع الحضارات الأخرى غايات ، أهمها :

أ. بيان ما يمكن لحضارتنا أن تسهم به

في البناء الحضاري العالمي المعاصر .

ب. إثبات قدرة حضارتنا على التفاعل مع الحضارات

ج. التأكيد على الدور الحيوي والبناء الذي قامت به حضارتنا عبر مسيرها التاريخي في بناء الحضارة العالمية الراهنة

د. في تحديد الهوية الحضارية منافع كثيرة منها

أ. تحقيق لتوحد الحضاري لنا .

ب. القضاء على التشرذم والتجزئة

العربية" ، وذلك عندما أعلن مستر " إيدز " وزير خارجية بريطانيا في ٢٩ مايو ١٩٤١م تصريحه الشهير في البهو التاريخي بقصر محافظة لندن ، وفيه يقول: إن روليت الصداقة التي تجمع بيننا وبين العرب ترجع إلى زمن بعيد ظلمهم بيننا أصحاء عديون ، كما أن لنا بينهم أصدقاء حميمين . ولقد كان من أضر لماتي عدد كبير من مفكري العرب ، وقلة الرأي فيهم - أن تنعم الشعوب العربية بوحدة أوسع مدى مما بلغته الآن ، ونحن لا نسمنا إلا الاستجابة إلى ندائهم ؛ لأن تقوية الروابط الاقتصادية والثقافية ، بل والسياسية أيضا بين الدول العربية أمر اعتبره في الحقيقة طبيعيا وعادلا . ولهذا فإن حكومة جلالة الملك تعلن أنها ستناصر كل مشروع يرقى إلى تحقيق هذه الأغراض متى كان المشروع حازما لرضاء الجميع) .^(١٨١)

ولست معنيا باتباع الأدلة على هذه الحقيقة ، إنما أردت قسط الإشارة إلى ثبوتها ، ومن ثم استقرارها أو إمكانية استقرارها في العقل العربي ، مما يكون له أثر كبير في الصدد عن هذه الأطروحة ، ويظل السؤال الذي يتردد : ما حقيقة الصلة بين الفكر القومي والاستعمار الغربي برافديه الثقافي والمبيلسي؟! - الخاتمة -

ناقشت هذه الدراسة مسألة الهوية التي تصلح للتعبير عا ، ونصلح بتقافتنا وترائنا وقيمنا تمثيلها ، بحيث تحقق بهذا الانسجام أفضل النتائج الممكنة في الحوار مع الحضارات ، الذي يسمثل في قابل الأيام أهم مسارات التفاعل بين الشعوب والأمم التي تعيش في عالم واحد ذي مصير واحد . واتخذت للدراسة من فكر فلاسفتنا

و- ترتبط الهوية العربية وخاصة في صياغتها القومية بالاستعمار الغربي الثقافي والسياسي.

٨ - لا تمثل " القطرية " و " الشرقية " و " والإقليمية " و " العرقية " وغيرها من الهويات الأخرى أطروحات كهويات حضارية صالحة للحوار مع الحضارات ، ويقتصر وجودها على كونها هويات سياسية ، بعضها قائم بالفعل كالهوية القطرية أو الوطنية ، وبعضها لم يفضج فكريا ، ولم يحظ بالتجربة الواقعية كذلك . وبعد ، فإذا كان لهذه الدراسة أن تقدم بعض التوصيات التي ترى ضرورة الأخذ بها في أي عمل فكري تربوي تعبوي لحوارنا مع الحضارات ؛ فإن التوصية الأم التي تقدمها هي أن يولي المهتمون بالفلسفة الإسلامية عنايتهم من أجل بيان وجوه الكفاءة المتعددة للهوية الإسلامية الحضارية ، بمقارنتها بغيرها من الهويات التي تتنازعنا . والعمل الجاد والمستمر على ترسيخ الولاء للإسلام الحضاري في النفوس . والإسهام الفعال في إظهار لوجه الحضاري المشرق لتاريخ الحضارة الإسلامية وفلسفتها للناس في أنحاء العالم . وأخيرا الإعداد الجيد للحوار الحضاري تأسيساً على شخصيتنا الإسلامية من أجل أن نكون قد قمنا بواجبنا الديني والحضاري نحو هذا الاختيار الإلهي الأزلي (وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبويكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) صدق الله العظيم

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ج- تحقيق الوعي بذلتنا الحضارية .

٦ - تعد " الهوية الإسلامية الحضارية " لقب الأطلوحت في تحديد هويتنا ، وهي تعتمد على المراكز الفكرية الآتية:

أ- القدرة على التجميع الحضاري والديني للمسلمين والتجميع الحضاري لغير المسلمين .

ب- التفريق بين معطيين للإسلام : المعطي الحضاري ، والمعطي الديني .

ج- دخول الإيمان بمعناه العلم كحكون أساسي لأيدولوجية الهوية الإسلامية الحضارية .

د- وجود قناعة عند غير المسلمين بهذه الهوية . ويولجهم المستقبلي نحوها .

هـ- القدرة على التوسع والانتشار .

٧ - يعد طرح " الهوية العربية الحضارية " للنموذج الأخر على الساحة الفكرية ، وهو غير ذي كفاءة حضارية للأسباب الآتية :

أ- ضعف مقومات هذه الهوية وعدم تقاطع العروبيين حولها ، وحول ترتيب سلم أولوياتها .

ب- ليس " الإسلام " أحد مقومات الهوية العربية كما يزعم العروبيون ، لعدم استقامة دعواهم عربيتهم من جهة ، ودعواهم نفي للتعارض بينه وبين العروبة كإيدولوجيا من جهة أخرى .

ج- ليست " اللغة العربية " صالحة كمقوم لهذه الهوية ، وليست لغة شرطاً في تحقيق أي هوية . وإن المعاني العميقة التي ادعاها العروبيون في اللغة تتطوي على مبالغات واضحة .

د- تعجز الهوية العربية عن التجميع الحضاري الحقيقي .

هـ- من شأن التمسك بهذه الهوية إشارة للزعات العرقية .

هوامش وتعليقات

- د. محمد عابد الجابري . مسألة الهوية . الإسلام العربية الغرب . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ١٩٩٧
- عبد العزيز الدوري . التكويس التاريخي للأمة العربية . دراسة في الهوية والوعي . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت . ١٩٨٤
- نديم البيطار . من التجزئة إلى الوحدة : القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت سنة ١٩٧١
- جمال حمدان . العالم الإسلامي المعاصر ، عالم الكتب ، القاهرة ، سنة ١٩٧١
- مجيد خوري . الاتجاهات السياسية في العلم العربي : دور الأفكار والمثُل العليا في السياسة . الدار المتحدة للنشر . بيروت ، سنة ١٩٧٢
- منير شفيق . في الوحدة العربية والتجزئة ، دار الطليعة ، بيروت ، سنة ١٩٨٩
- ناصف نصار . نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي دار النهار للنشر ، بيروت ط٢ ، سنة ١٩٧٠م
- السيد ياسين . الشخصية العربية : النمق الرنيمسي والأنسق لفرعية ملاحظات أولية ، مجلة المستقبل العربي . بيروت ، العدد ٣ . سبتمبر سنة ١٩٧٨م
- د. وميس جمال عمر نظمي . الجنوز السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة لقومية العربية (الاستقلالية) في العراق . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ط٣ . سنة ١٩٨٦م
- عصمت سيف الدولة . عربو والإسلام . مركز دراسات الوحدة

- انظر : مارسيل بوزار إنشائية الإسلام ، ترجمة ، د. صوفى نمشقي ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٨٠م ص ٣٨١
- وانظر كذلك : د. صداد الدين خليل . قراءة في الفكر العربي ، بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بقطر ، العدد التاسع السنة التاسعة سنة ١٩٩٧م ، ص ١١ .
- انظر : د. أحمد صنقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، بحث منشور بمجلة المستقبل العربي العدد ٢٥٢ ، الثاني لسنة ٢٠٠٠م . يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ١٧ .
- (٣) انظر في تفصيل ذلك : ندوة الدكتور محمود أمين العالم وآخرين بطوان "صراع حضارات لم تعد ثقافات" منشورة بمجلة المستقبل العربي السنة ٢١ ، العدد ٢٣٨ ، ديسمبر سنة ١٩٩٨ ، من ص ٧٤ - ص ٩١ . وراجع كذلك : د. أحمد صنقي الدجاني . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، ص ١٨ .
- (٤) انظر : د. أحمد صنقي الدجاني . السابق ، ص ١٨ .
- (٥) انظر : د. محمد السويسي . آراء بعض المستشرقين ، ضمن "منهاج الاستمشرق في لدراسات العربية الإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٩٨م ٢ . ٢١
- (٦) د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ترجمة طريف عبد الله وكمال السيد ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩١م . ص ١٩٥
- (٧) انظر على سبيل المثال

- العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٦م .
- (٨) أليكس جورفسكي . الإسلام والمسيحية ، ترجمة د. خلف محمد الجراد ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٢١٥ ، سنة ١٩٩٦م ، ص ١٧ .
- (٩) أليكس جورفسكي . السابق ، ص ١٨ .
- (١٠) انظر في ذلك : د. محمد حسين هيكل . حضارة الشرق متى تتبعث من جديد لتضيء ظلام المدينة الغربية ؟ مقال بمجلة الرابطة الشرقية ، القاهرة ، ديسمبر سنة ١٩٢٨م ، وأعيد نشره في كتاب (الشرق والغرب) جمع وإعداد محمد كامل الخطيب ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، سنة ١٩٩١ ، ٢٤٢/١ "ونقل منه" .
- (١١) تراجع في ذلك كتابات غربية عديدة عن "لقدان المستقبل" و "مستقبل الإنسانية" .
- (١٢) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، نقله إلى العربية حسين أحمد أمين ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ : سنة ١٩٨٣م ، ص ٧ ، ص ٨ "بصرف" .
- (١٣) سورة هود ، الآية ٦١ .
- (١٤) د. أحمد صدقي النجدي . العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، ص ١٧ .
- (١٥) أنيب إسحاق . الشرق ، مقالة منشورة في كتاب "الشرق والغرب" ، ٥١/١ .
- (١٦) (١٧) أليكس جورفسكي . الإسلام والمسيحية ، ص ٢٠ .
- (١٨) انظر : د. محمد القيومي رسالة من الحوار الفكري بين العرب والحضارة
- ، مكتبة الأنجلو القاهرة ، سنة ١٤٠٦هـ - سنة ١٩٨٦م ص ٢١٢
- (١٩) انظر : د. فوزي منصور خروج العرب من التاريخ ، ص ٦
- (٢٠) انظر : د. إسحاق عبيد . التبعد التاريخي لأزمة الفكر العربي ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، الكويت ، العدد الثاني والخمسون ، السنة الثالثة عشرة ، سنة ١٩٩٨م ، ص ١٤٥ ، ص ١٤٦
- (٢١) انظر : د. محمد القيومي . رسالة في الحوار الفكري ، ص ٢١٢ ، وقارن الدكتور فؤاد زكريا . التفكير العلمي ، مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٩٢م . ص ٩٦ .
- (٢٢) د. محمد كامل الخطيب . الشرق والغرب ، ٧/١ .
- (٢٣) عن : د. محمد عبد الرحمن رحبا . أصالة الفكر العربي ، دار منشورات عويدات ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٨٢م ، ص ٢١ ، وللتعرف على مزيد حول اعتراف الغربيين بفضل حضارتنا على حضارتهم ، انظر مجموعة الأبحاث التي وضعها عدد من الباحثين في كتاب "عقيدة الحضارة العربية منبع للنهضة الأوروبية" ترجمة عبد الكريم محفوظ ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان ، ليبيا ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٠م .
- (٢٤) انظر : د. حسن حنفي ، في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، لبنان ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٣م ، ص ٧٦ .
- (٢٥) Doob, Leonard. Public opinion and propaganda second - Edition yale university U.S.A Holt Rinehart and Winston. INC. 1966 p.49.

- (٢٦) انظر: د. محمد غلاب. نظرات استشرافية في الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢.
- (٢٧) الدكتور طه بركات. المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م، ص ٤٤٨، ص ٤٤٩.
- (٢٨) انظر: د. رشدي فكري. النزعت الفكرية الإقليمية والإثنية (العرقية) والوطنية في العالم العربي المعاصر، بحث ضمن ندوة بعنوان "أزمة الفكر العربي المعاصر في ضوء المتغيرات الجديدة" بالكويت سنة ١٩٩٥م، منشور في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، سنة ١٩٩٨م، للعدد الثاني والخمسون، السنة الثالثة عشرة، ص ٣٧٤.
- (٢٩) انظر في ذلك: د. علي الزميع. مقدمات في تجديد الفكر الإسلامي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، ١٩٩٨، العدد الثاني والخمسون، السنة ١٣، ص ٣٧٧.
- (٣٠) عبد الله النديم. لو كنتم مثلنا لفلنتم فعلنا، مقال منشور في مجلة الأستاذ حـ/ ٢٢ ص/ ١٧-١ يناير ١٨٩٣، "محرر الأستاذ هو عبد الله النديم"، نقلاً عن محمد كامل الخطيب، الشرق والغرب.
- (٣١)، (٣٢) د. حسن حنفي. في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٥٥.
- (٣٣)، (٣٤) د. محمد عبد الجباري. العقل المسياسي العربي محدثه وتحليله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩١م، ص ٥١.
- (٣٥) انظر: د. محمد عبد الرحمن مرجيا. أصالة الفكر العربي، ص ٢٣.
- (٣٦) د. غازي مهدي جاسم. مقارنة لفهم التاريخ والتراث، مقالة منشور بمجلة الحضارة الإسلامية، العدد الثالث، رجب ١٤١٨، نوفمبر ١٩٩٧ (عدد خاص بالملتقى الدولي حول المصطلح العلمي في التراث الإسلامي. العلوم الشرعية والإنسانية)، ص ١٧٧.
- (٣٧) د. حسن حنفي. في فكرنا المعاصر، ص ١٥٦.
- (٣٨) السابق، ص ٧٩.
- (٣٩) زهير هونكة. شمس العرب تسطع على الغرب "أثر الحضارة العربية في أوروبا"، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال نسوقي، راجعه ووضع حواشيه هارون عيسى الخوري، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، ص ١٣.
- (٤٠) ماسينون، وآخرون. وجهة الإسلام. وهذا ما اختتم به المؤلفون كتابهم. نقلاً عن: د. محمد الفيومي. رسالة في الحوار الفكري بين العرب والحضارة، ص ١٠٠.
- (٤١) انظر: مارسيل بوازلر. إنسانية الإسلام، ص ٣٠٢.
- (٤٢) السابق، ص ٣٠٣.
- (٤٣) السابق، نفسه.
- (٤٤) د. صمد الدين خليل. قراءة في الفكر الغربي. الخدمة الاستعمارية والعمق الحضاري، بحث منشور بمجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، جامعة قطر، العدد التاسع، السنة التسعة، ص ١٠.
- (٤٥) انظر: أليكس جورافسكي. الإسلام والمسيحية، ص ١٩.

- (٤٦) انظر : دكتور الأنبا يوحنا قلننة .
الحوار الديني أسمى حوار ، دراسة
منشورة بكتاب المؤتمر الدولي الرابع
للفلسفة الإسلامية ، بجامعة القاهرة كلية
دار العلوم ، مايو ١٩٩٩م ، من ص ٦٣٩ :
ص ٦٥٢ .
- (٤٧) د. عبد العزيز السدوري ،
التكوين التاريخي للأمة العربية ، ص ٣٧ .
- (٤٨) انظر : د. حكمت فريجات .
منخل إلى تاريخ الحضارة الإسلامية ، دار
الشروق ، عمان ، الأردن ، سنة ١٩٨٩م ،
ص ١٣ .
- (٤٩) للحجرات ، ٤٩ .
- (٥٠) آل عمران ، ١٠٣ .
- (٥١) التوبة ، ١١ .
- (٥٢) الأنبياء ، ٩٢ .
- (٥٣) رواء "البخاري في "الألب" ،
ومسلم في "البر والصلة" .
- (٥٤) رواء البخاري في "المظالم" ،
ومسلم في "البر والصلة" . (وايس في
رواية مسلم : وشبك بين أصبعيه)
- (٥٥) رواء مسلم في "الإمارة" .
- (٥٦) رواء أحمد ، والترمذي وحظه .
- (٥٧) د. محمد عبد الرحمن مرجبا .
أصالة الفكر العربي ، ص ١٣٦ .
- (٥٨) نقلاً عن : الدكتور محمد
إبراهيم الفيومي . رسالة في الحوار
الفكري ، ص ٩٩ .
- (٥٩) عبد الله النديم . مستقبل الثقافة
العربية ، ١ / ٣٥ من كتاب "مشرق
والغرب" .
- (٦٠) د. إبراهيم الدقداقي . صورة
العرب لدى الأتراك مركز دراسات الوحدة
العربية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩٨م ، ص
٢٠٢ و ص ٢٠٣ .
- (٦١) تركي رفيع . التعليم القرصي
والشخصية الجزائرية (١٩٣١-١٩٥٦) .
دراسة ثربوية للشخصية الجزائرية ،
- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ،
ط ٢ ، سنة ١٩٨١م ، ص ٨ و ص ١٩
وراجع : الدكتور حليم بركات . المجتمع
العربي المعاصر ، ص ٣٩ .
- (٦٢) انظر : للدكتور عبد العزيز
الدوري . التكوين التاريخي للأمة العربية
ص ٤٣ .
- (٦٣) د. عبد العزيز السدوري .
السابق ، ص ٤٨ .
- (٦٤) جبر ضومط . اللغة العربية
واللغات الأوروبية ، مقال منشور بالهلال
جـ - ١ / ص ٣٠ ، أكتوبر سنة ١٩٢١ .
وأعيد نشره في الشرق والغرب ١ /
١٩٥٠ "والنقل منه" .
- (٦٥) عبد الله النديم . لو كنتم مثلاً
لنعلتم فلعنا ، الشرق والغرب ، ١ / ٧٥ .
- (٦٦) عبد الله النديم . السابق ، ١ / ٧٠ .
- (٦٧) محمد رشيد رضا . تاريخ
الاستاذ محمد عبده ، مطبعة المنارة رشيد
للقداهرة ، ١٩٣١م ، ص ٩٠ . وراجع
كذلك : محمد رفعت . التوجيه السياسي
للفكرة العربية الحديثة ، دار المعارف ،
مصر ، ١٩٦٤ ، ص ٦٨ .
- (٦٨) انظر : الفارابي . السياسة
المننية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق
فوزي مري النجار ، المطبعة الكاثوليكية ،
بيروت ، سنة ١٩٦٤م ، ص ٧٠ ، ص ٧١ .
- (٦٩) انظر : أحمد صنفي النجاني .
العرب ودائرة الحضارة الإسلامية ، مجلة
المستقبل العربي ، العدد ٢٥٢ ، ص ١٥ .
- (٧٠) للمابق ، ص ٢٢ .
- (٧١) للدكتور نور عبد الملك . الفكر
العربي في معركة النهضة ، ترجمة
وإعداد بدر الدين عروكي ، دار الآداب ،
بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، سنة
١٩٨١م ، ص ٢٢٨ .
- (٧٢) المتعلق ، ص ١١٦ .
- (٧٣) السابق ، ص ١١٠ .

- (٨٧) قنطر : السابق ، ص ٢١٨ و ص ٢١٩ .
- (٨٨) سلامة موسى : التردد بين الشرق والغرب ، ضمن كتاب اليوم وغدا مطبعة مصر سنة ١٩٢٨م ، ص ٢٣٦ . ونشر هذا المقال في كتاب الشرق والغرب ١/٢٩٦ والنقل منه .
- (٨٩) الأب جورج شحلكه قنواشي . المسيحية والحضارة العربية ، ص ٩٩
- (٩٠) قنطر : رشيد حميد حسن الجميلي . حركة الترجمة والنقل في المشرق الإسلامي في القرنين الأول والثاني من الهجرة ، رسالة دكتوراه نشرت عام ١٩٨٢م ، ص ٢١٨ ، وقارن : قنواشي . المسيحية والحضارة العربية ، ص ١٠٤
- (٩١) د. علي عبد المعطي محمد ، دور العرب في الفلسفة والمنطق ، بحث منشور في كتاب المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة ، جامعة القاهرة كلية دارالعلوم ، ٢٠ و ٢٢ إبريل سنة ١٩٩٦ م ، ص ١٠٣
- (٩٢) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ص (٤٢)
- (٩٣) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص ١٠٤ .
- (٩٤) د. علي عبد المعطي محمد . دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق ، ص ١٠١ . وانظر في ذلك أيضاً : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص ٣٨ .
- (٩٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا . أصالة الفكر العربي ، ص ١٤١ .
- (٩٦) سمونيل آتينجر . اليهود في البلدان الإسلامية (١٨٥٠ - ١٩٥٠) ، سلسلة عالم المعرفة (١٩٧) ، الكويت ١٩٩٥ ، ص ٣٢٠
- (٩٧) السابق ، ص ١١٩
- (٩٨) السابق ، ص ٢٣١ .
- (٩٩) السابق ، ص ١١٨ .
- (١٠٠) د. علي زيعور . فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلائقية . الخطاب العربي في التطهر الحضاري والمعرفة والفعل ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤١٥ هـ : ١٩٩٤ م .
- (١٠١) أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص ٢٢٠ و ص ٢٢١ .
- (١٠٢) د. علي زيعور . فلسفة الحضارة ، ص ١٤١ .
- (١٠٣) د. جورج شحلكه قنواشي . المسيحية والحضارة العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، دون تاريخ ، ص ١٧ .
- (١٠٤) انظر : د. جورج شحلكه قنواشي . السابق ، من ص ١٧ : ص ٢٢ .
- (١٠٥) C. Zuray The Essence of Arab Civilization-The Middle East Journal, 1949 No. 4, P.3. نقل عن أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص ٢١٨
- (١٠٦) مجلة المنار ، ٣ مارس ١٩٠٨ ، ص ١٠ . وراجع في ذلك : د. وميصر نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص ٦٤ .
- (١٠٧) قنطر : د. ناصر الدين الأسد ، نحن والأخرون ، محاضرة منشورة في كتاب "العرب وتحديات القرن الحادي والعشرين" ، تقديم السيد ياسين ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، عمان ، الأردن ، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ ، ص ٩١ .
- (١٠٨) قنطر : أليكسي . الإسلام والمسيحية ، ص ٢٢٠
- (١٠٩) انظر . السابق ، ص ٢١٧

- (١٠٩) د. علي عطية عبد الله . العقل بين الحضور والغيب في انطلاق النهضة العربية الحديثة (قراءة نقدية) ، ضمن كتاب "مكانة العقل في الفكر العربي" بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٩٤م ، المطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٨ ، ص ١٥٢ .
- (١١٠) د. محمد عبد الرحمن مرجبا . أصالة الفكر العربي ، ص ١١٨ .
- (١١١) د. علي عطية عبد الله . العقل بين الحضور والغيب في انطلاق النهضة العربية الحديثة ، ص ١٥٢ .
- (١١٢) للسابق ، ص ١٥٧ .
- (١١٣) د. محمد عبد الرحمن مرجبا . أصالة الفكر العربي ، ص ١٢٧ .
- (١١٤) الأنبياء ١٠٧ ، وانظر أيضا : آل عمران ١٠٣ ، والأَنْفَال ١٢ ، ٦٣ ، والفرقان الآية الأولى .
- (١١٥) د. وميصل نظمي . الجنور السياسية ، ص ٦٢ .
- (١١٦) المنبري . تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق دي غوبه وآخرون ، لندن ، إيريل ، دون تاريخ ، ١٥٠٥ / ٢ ، ص ١٥٠٦ .
- (١١٧) البلاذري . أنساب الأشراف ، تحقيق د. عبد العزيز الدوري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٧٨م ، ص ١٤٨ و ص ١٤٩ . وراجع : الدكتور عبد العزيز الحوري . لتكوين التاريخي للأمة العربية ، ص ٥١ .
- (١١٨) د. توفيق الطويل ، الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية . دراسة مقارنة مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، سنة ١٩٩٠م ، ص ٨٣ ، ص ٨٤ .
- (١١٩) انظر : د. عبد العزيز الدوري . العصر العباسي الأول ، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي ، (٩٧) صموئيل أنتيجر . السابق ، ص ٤٧ .
- (٩٨) نقلا من : أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص ٢٢٤ .
- (٩٩) د. عبد العزيز الدوري . لتكوين التاريخي للأمة العربية ، ص ٧١ .
- (١٠٠) مونتجومري وات . فضل الإسلام على الحضارة الغربية ، ص ١٩ .
- (١٠١) د. محمد عبد الرحمن مرجبا . أصالة الفكر العربي ، ص ١١٨ .
- (١٠٢) انظر : السابق ، ص ١٣٥ .
- (١٠٣) د. عبد العزيز الحوري . لتكوين التاريخي للأمة العربية ، ص ٧١ .
- (١٠٤) السابق ، ص ٧١ .
- (١٠٥) انظر : محمد المجنوب ، الوحدة في التناسبات العربية ، ورقة قدمت إلى ندوة "البرلمان العربي الموحد" التي نظمها الاتحاد البرلماني العربي بالتعاون مع مجلس النواب اللبناني في بيروت . خلال الفترة من ١٤ - ١٥ ديسمبر سنة ١٩٩١م نشرت بمجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٥٢ ، ٢٠٠٠ / ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص ٤ .
- (١٠٦) انظر : د. فوزي منصور . خروج العرب من التاريخ ، ص ٣٤ .
- (١٠٧) د. وميصل نظمي . الجنور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص ٦٠ . وانظر كذلك : مطالع الحصري . آراء وأحداث في الوطنية والقومية ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٤٤م ، من ص ١١ : ص ٢٠ ، وقسطنطين زريق ، معنى لأوعي القومي . نظرات في الحياة والقومية المفتوحة في الشرق العربي بيروت ، ١٩٣٨ ، من ص ٣٧ : ص ٣٨ .
- (١٠٨) انظر : د. وميصل نظمي ، السابق ، ص ٦١ .

- مفشرات دار المعلمين العالية ، بغداد سنة ١٩٤٥ / ١ / ٢١٨
- (١٢٠) الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ١١٤٢ / ٣ .
- (١٢١) قنطر : الجاحظ ، البيان والتبيين تحقيق علي أبو ملح ، بيروت ، دار مكتبة الهلال ، سنة ١٩٩٢ م ١٤ / ٣ ، وابن عدي ربه . العقد الفريد ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٣ م ، ٣ / ٤٠٥ / ٤١٢ .
- (١٢٢) د. عبد العزيز الدوري . التكوين التاريخي ، ص ١٠٠ (١٢٣) انظر في ذلك : عوني فرسخ للقوميين والمسلمون العرب . إشكاليات الحاضر وتحديات المستقبل ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٦٠ ، ١٠ / سنة السنة العاشرة ٢٠٠٠ م ، ص ٤٩ ، وما بعدها .
- (١٢٤) Morro Berger. The Ara world today (Newyork : Double-day, p.23, 1962) نقلا عن د. حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص ١١٦ .
- (١٢٥) عبد الإله بلقزيز . العروبة والإسلام وصل تاريخي لم ينقطع إلا في فصل أيديولوجي ، مجلة المستقبل العربي ، العدد ٢٥٤ ، ٤ / سنة ٢٠٠٠ م ، ص ١٢٢ ، وما بعدها .
- (١٢٦) د. هشام جعيط . تعقيب ص ١٢٧ من كتاب : "القومية العربية والإسلام" مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨١ م
- (١٢٧) د. وميض نظمي . الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية ، ص ٥٧ .
- (١٢٨) د. أحمد كمال أبو المجد نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام ، ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام" ص ٢٩٥
- (١٢٩) ساطع الحصري . العروبة أولا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٨٥ م ، ص ١٢٨ .
- (١٣٠) جوزيف مفيزيل . العروبة والعلمانية ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٨٠ م ، ص ٢١ . وراجع في حملن العربيين للعلمانية ، وحيتهم لها ، ودفاعهم عنها ، المناقشات حول البحث السابق للدكتور أحمد كمال أبو المجد ، ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام" من ص ٥٤١ : ص ٥٧٢ .
- (١٣١) جوزيف مفيزيل ، القومية العربية والإسلام ، ص ٦٠ .
- (١٣٢) د. مسمير أمين . الأمة العربية ، مكتبة مدبولي القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ هـ : سنة ١٩٨٨ م ، ص ٢٤٨
- (١٣٤) انظر د. حسن حنفي . القومية العربية والإسلام ، ص ١٩٨ و ص ١٩٩ .
- (١٣٥) انظر مثلاً : د. أحمد كمال أبو المجد ، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام . ضمن كتاب : القومية العربية والإسلام" من ص ٥٢٩ : ص ٥٣٢
- (١٣٦) ساطع الحصري . العروبة أولا ، ص ١٣٠
- (١٣٧) حليم بركات . المجتمع العربي المعاصر ، ص ٣٥ . وراجع في ذلك كتاب " اللغة العربية والوعي القومي " بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٨٦ م .
- (١٣٨) د. محمد عابد الجابري ، للخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية . مركز دراسات الوحدة العربية ،

- بيروت، الطبعة الرابعة، مارس سنة ١٩٩٢م، ص ١٠٨، ص ١٠٩.
- (١٣٩) انظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، تغريب الأقطاب العظمى، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٦هـ، ص ٢٩.
- (١٤٠) د. حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ص ٣٦.
- (١٤١) د. محمد أحمد خلف الله، التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة - القومية - الوطنية - الدولة - والملاقة فيما بينها، ضمن كتاب: "القومية العربية والإسلام" ص ١٩، ص ٢٠.
- (١٤٢) وردت هذه الآراء لطفه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر، مطبعة المعارف، مصر سنة ١٩٣٨.
- (١٤٣) ساطع الحصري، أحاديث في التزبيد والاجتماع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٥م، ص ٢٦٦.
- (١٤٤) انظر: د. محمد عبد الجباري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص ١١٠.
- (١٤٥) ساطع الحصري، ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، بيروت، دار العلم للملايين، سنة ١٩٥٩، ص ٢٥٢. وانظر له كذلك: دفاع عن العروبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٥م، ص ٩٥.
- (١٤٦) د. محمد عبد الجباري، السابق، ص ١٠٩.
- (١٤٧) ساطع الحصري، العروبة أولا، ص ١٣٠.
- (١٤٨) انظر: د. عبد العزيز الدوري، الإسلام وانتشار اللغة العربية والتغريب، ضمن كتاب "القومية والإسلام"، ص ٦٥.
- (١٤٩) د. محمد عبد الجباري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٠٩.
- (١٥٠) انظر: خلدون ساطع الحصري، تعقيب على بحث د. عبد القادر زيان في كتاب "القومية العربية والإسلام" ص ١٢١.
- (١٥١) انظر: د. حسن حنفي، مناقشة لبحث الدكتور عبد العزيز الدوري "الإسلام وانتشار اللغة العربية والتغريب"، السابق ص ١٠٠.
- (١٥٢) د. حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ص ٣٦.
- (١٥٣) (١٥٤)، (١٥٥)، انيب إسحاق، الدرر، جمعها جرجس ميخائيل غاس، مطبعة المحروسة، الإسكندرية، سنة ١٨٨٦م، ص ٥٣. نقلا عن: الدكتور نبيل عبد الجبار، المشاريع الوحدوية التي شهدتها المشرق العربي خلال القرن التاسع عشر، ضمن كتاب: "مكانة العقل في الفكر العربي"، ص ٢٢٣.
- (١٥٦) ساطع الحصري، دفاع عن العروبة، ص ٩٦.
- (١٥٧) انظر: د. هشام جعيط، تعقيب على بحث الدكتور عبد القادر زيان، في كتاب: "القومية العربية والإسلام"، ص ١٢٣، ص ١٢٤.
- (١٥٨) مقدمة كتاب "الإسلام بين الشرق والغرب" لطف عزت بيغوفيتش، ترجمة محمد يوسف عيس، مؤسسة بالاريا، الكويت، سنة ١٩٩٤م، ص ٢٠.
- (١٥٩) (١٦٠)، İlhan Arsel, *Arap Milliyetçiliği ve Türkler* (Ankara 1979) sh. 416
- نقلا عن الدكتور إبراهيم الدقوقي، صورة العرب لدى الأتراك، ص ٤١٧.
- (١٦١) د. الدقوقي، السابق، ص ١٩٦.

- (١٦٢) - عبد القادر زبديّة . دور الإسلام والعربية لغة وثقافة في تكوين مقومات القومية العربية وفي بحث الوعي القومي العربي ، ضمن كتاب "القومية العربية والإسلام" ص ١١٢ .
- (١٦٣) نقلاً عن : د. عبد الرحمن الطريري . العقل العربي وإعادة للتشكيل ، كتاب : "الأمة" ، قطر ، للطبعة الأولى ، سنة ١٩٩٣م ، ص ٥٧ .
- (١٦٤) صموئيل أنتنجر . اليهود في البلدان الإسلامية ، ص ٣٢٧ و ٣٨٩ .
- (١٦٥) د. عبد القادر زبديّة . دور الإسلام والعربية ، ص ١١٤ .
- (١٦٦) د. توفيق الطويل الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية ، ص ٨٥ .
- (١٦٧) AlbertHubib Hourani ، Arabic Thought in The liberal Age, 1798-1939 (London oxford university press. Royal institute of international Affairs, 1962), p. 26. وميخائيل ، الجذر والسيلمة ، ص ٥٩ .
- (١٦٨) مذكّرة فيحصل إلى مؤتمر الصلح بباريس ٢٩ / ١٠ / ١٩٢٠م ، نقلاً عن : د. وميخائيل ، الجذور السيلمية ، ص ٥٩ .
- (١٦٩) د. عبد القادر زبديّة . دور الإسلام والعربية ، ص ١١٢ .
- (١٧٠) انظر : د. زاهية تسدورة . الشموعية وأثرها الاجتماعي والسيلمي في الحياة الإسلامية في العصر السيلمي الأول ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م ، من ص ٩ إلى ص ١٦ .
- (١٧١) قطر : د. رشدي فكار النزعات الفكرية الإقليمية والأثرية (العرقية) والوطنية في العالم العربي للمعاصر ، ص ٣٧٤ .
- (١٧٢) انظر د. سعد الدين إبراهيم نحو دراسة سيولوجية للوحدة الأخلاقيات في العالم العربي ، قضايا عربية ، السنة ٣ ، الأعداد من ١ ، ٦ ، فبراير - يوليو ١٩٧٦م ، من ص ٥ : ص ٢٤ . وراجع : د. حليم برككت ، المجتمع العربي المعاصر ، ص ٣٥ .
- (١٧٣) انظر . د. عبد الوهاب أحمد عبد الرحمن تاريخ العرب الحديث ، دار القلم ، دبي ط ٢ ، سنة ١٩٨٧ ، ص ٣٥٤ .
- (١٧٤) S. Lavan. Four (١٧٥) ، Christian Arab Nationalists : A Comparative study - The Muslim world. 1967, vol 57, No. 2, P. 123 .
- (١٧٦) أليكسي جورافسكي . الإسلام والمسيحية ، ص ٢١٦ ، ص ٢١٧ .
- (١٧٧) ، (١٧٨) د. سليمان الخازن . يوسف كرم بك في المنفى ، بيروت ، سنة ١٩٥٠م ص ٣٤٦ .
- وقارن : فؤاد صروف ونبية أمين فارس ، الجامعة الأمريكية في بيروت ، هيئة الدراسات العربية ، الفكر العربي في مائة سنة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٥٩ وما بعدها .
- وأيضاً . الجذر السيلمية ، ص ٦٠ .
- (١٧٩) نقلاً عن : محمد رفعت . التوجه السيلمي للفكرة العربية ، ص ١٢ .
- (١٨٠) انظر : السابق ص ١٢ .
- (١٨١) نقلاً عن السابق ص ٣٤٦ .

المادة غير العربية

* البحث

* المقال النقدي

ملخص

التدخين والصدور

د. السيد سالم *

د. أيمن سالم *

منذ أكثر من قرن ومع رحلة اكتشاف الأوروبيين للقارة الأمريكية وجد المكتشفون الأهالي المحليين يستشقون دخان نبات التبغ فى حلقات مفتوحة وعامة بعد حريق أعشاب شجيرات التبغ الجافة. . . و تطور استخدامه ليصبح تدخينه فردياً عن طريق غليون طويل، وانتقلت العادة إلى أوروبا، وكانت مقصورة على طبقة النبلاء كمظهر أرستقراطى لطبقات المجتمع العليا، وسرعان ما انتشر على هيئة الغافة التبغ المعروفة باسم السجارة دون إدراك لمصادر التدخين التى لم تعرف إلا منذ حوالى نصف قرن. وكانت معظم الأبحاث مستوردة وتنطبق على تدخين السجائر. . . وبالرغم من أن التدخين يضر بجميع أعضاء خلايا الجسم إلا أن هذه العجالة تركز على الأضرار التى تصيب الجهاز التنفسى بحكم تخصص المؤلفين. وتبدأ الأضرار بالنزلات الشعبية المزمنة التى سرعان ما تتحول إلى الحساسية الربوية لتصبح نزله شعبية ربوية قرحة أهم أعراضها السعال والبصاق مع أنزمات حادة من ضيق النفس وتزيق الصدر وتمتد الأمور إلى حدوث انتفاخ الرئتين وهى مكونات مرض السلة الرئوية الزمن ويصبح ضيق النفس دائماً ومع أقل مجهود وقد يصل إلى هبوط فى الجانب الأيمن من القلب أو هبوط وظيفى فى الجهاز التنفسى مع زرقة الجسم نقله الأوكسجين فى الدم وأحياناً ورم فى القدمين لضعف الدورة الدموية. . . ولعل أخطر المضاعفات هو حدوث سرطاناً تهدده كورم خبيث وكلها أمراض تشكل خطورة على الحياة. . . ومن الأنماط المحلية مثل الشيشة والجوزة قد تنتقل العدوى بالدرن أو السل الرئوى بين المدخنين. . . والتدخين السلبي يحدث نفس الأذاف ولوبدرجة أقل. والإقلاع يتم بالإرادة والافتناع لتخلص من هذا الداء الويل.

* أستاذ بقسم الصدر. كلية طب القصر العيني - جامعة القاهرة
* أستاذ مساعد بقسم الصدر كلية طب القصر العيني - جامعة القاهرة.

- 15) Salem, ES, Shonoda E.H and Eid KE, (1982) · The smoking pattern among the medical profession in Egypt with special reference to chest specialists. *Egypt J. Chest Dis. & Tuberc.* 25(2) 145-152
- 16) Salem .E.S. and Abdel -Latif E.A.A (1974): Physical and pysiologic studies on the aetiogenesis of chronic airways obstruction in Goza smokers *Egypt J. Chest Dis. & Tuberc.* 17: (1): 1-10 .
- 17) Salem E,EL -Zahaby , M and Shahine M. I (1985): Smoking habits among some. Egypt university students . *Egypt J. Chest Dis.& Tuberc* 30 (2) 167-192 .
- 18) Salem E.S,EL -Sorougi M.K ,Sharaf ELL-Din M and Ali A . (1986) Small airways Fuction among Goza versus cigarette smoker. *Egypt j . Chest Dis .& Tuberc .* 32 (2) 11-36
- 19) Salem, E.S., Shallouf Meserga S. M and Nosir MI (1989); Estimation of carboxy hemoglobin levels in some Egyptian cigarette and Goza smokers .
- 20) Sander dp, Everson RB, Wilcox AJ(1985): Passive smoking in adulthood and cancer risk .*Am.L.Epidiol.* 121 37-48.
- 21) Shephard ,R.J., Ponsford, E., Basu, P.K.La Barre (1996): Reaction to passive cigarette smoke exposure. *Respiratory Disease Association, Willwdale . Ont. Canada.*
- 22) Stepany. R. (1980): Smoking behaviour . A psychology of the cigarett habit.*Br. J. Dis. Chest.*74: 325-344.

REFERENCES.

- 1) Abdel -hakim, m(1979) : smoking and chest diseases . Egypt .j.of Chest Dis. and Tuberc .22 (2) 105-107.
- 2) Doll R and Detoro, R (1976) : Mortality in relation to smoking. 10 years observation on British Doctors . Brit. Med j .2,1525.
- 3) El- Zahaby M.M (1981) : Pulmonary manifestation of passiv smokers. M .D Thesis Chest Diseases and Tuberc. Cairo University
- 4) Fiore MC Jorenby DE and Baker T.B (1992) : Tobacco dependence and the nicotine patch. Clinical guidelines for effective use. JAMA 268: 2687-94.
- 5) Galal 'A., Youssef A., and Salem E.S (1973): Nicotine level in relation to pulmonary manifestations of goza and cigarette smoking .Egypt.J. Chest.Dis..Tuberc. 16(2) 141-156
- 6) Miller, F., Freeman, W.J., Stedman , R.J.(1988): Effect of additives on the combustion temperature of cigarettes. Beitr. Tabak forsch, 4 ,269-74.
- 7) Omer s(1989) : The economic consequences of smoking in Egypt ,Cancer Institute Cairo University
- 8) Omar S. and Sadek I (1995) : Smoking profile : A study of a developing country (Egypt) as an example. Tobacco and health. pp705-710. edited by karen Salama. Pleum Press. New York.
- 9) Royal College Physician of London (1977) :Smoking or Health? Pitman medical , London.
- 10) Salem AE (1996) :International Union Against Tuberculosis and Lung Diseases. International Congress, Paris.
- 11) Salem AE (1997): Current anti-Tobacco Activities in Egypt .Egypt j.chest dis . & Tuberc . vol146(1) 121-129
- 12) Salem, E.S., (1973), Goza versus cigarette Smoking among patients with pulmonary diseases I ,Egypt j.chest Dise & Tub., 16: 121-139.
- 13) Salem ES (1979) :Goza versus cigarette smoking among patients with pulmonary diseases II . Egypt. J.Chest Dis and Tuberc . 22: 121-128.
- 14) Salem E.S (1979) : Smoking and Chest .j.Egypt .Med.Assoc, 22: 286-306.

"would lead us to raise the motto for the antismoking campaign according to the 'more or less' rule, namely 'more to quit & less to start' that will not only attend to more smokers whom we urge to stop and try to convince less people to start smoking or even not to start at all. Anyway if you are already a smoker, try to quit now. Again from the beginning, if you are a non-smoker please do not start smoking. Smokers who like to stop can be helped by medications but the first & last hopes lie in the smokers desire & will, that will account for the success.. So the message here is not to start smoking

Instead of starting & then fetching & for quitting fighting against an established habituation, dependance or even addiction which may be attached to smoking. To cut a long story short, we hope that in the first & last it is your desire & will, really poor smoker, that would account for the success. let us pray our hopes come true.

wrappings of cigarettes and or the tobacco being mixed in the 'Maessel' with added molasses which would lower that temperature; carcinogens are being produced at higher degrees of ignition temperatures of the tobacco. another explanation is a better efficiency of the water filter in "Goza" smoking than the cellulose acetate filter in cigarette smoking, hence less carcinogens would go into the chest. Any way this finding in no invitation to smoke "Goza" as the most serious hazard among "Goza" smokers is COPD, including chronic bronchitis & emphysema, with very obstinate complications both on the respiratory & cardiac systems. This disease, COPD, is much more severe in "Goza" smokers than in cigarette smokers, with a more rapid & profound course towards the deadly fate. Thus respiratory disease is much more annoying in "Goza" smokers than in cigarette smokers, with more profound & pronounced symptoms, specially breathlessness & rapid course. It is even more prevalent among Goza smokers than cigarette smokers as far as incidence is concerned. This may be due to the long & large dead space that the smoke sublimate has to pursue to reach the smokers, lungs thus exerting more breathing effort to overcome the possible resistance. Such effort & resistance is not needed in cigarette smokers. The smoke sublimate in "Maesell" is more irritant than that of cigarettes, because of the presence of a burning charcoal for ignition & the added molasses or fruit juice would increase the noxious elements in the sublimate ending in more severe **airways obstruction** (16,18).

In conclusion all forms of smoking are hazardous both to the active smoker and also to the passive smoker who suffers the same hazards, though to a lesser extent. all other parts of the body do suffer from smoking but this is beyond the domain of this communication. The financial burden of smoking is self-evident. This would have been utilized in better issues that are more beneficial to the whole family set-up. One last word about the outcome of such hazards is the saying of "**prophylaxis is better than treatment**" or even "prophylaxis would obviate the need for treatment" (11)

mates. Hence it is our right as non-smokers to breathe clean air, not vitiated by the notorious sequelae of smoking. All concerned bodies are working by now in the domain of antismoking camps. All what has been mentioned about the production of clean cigarette smoking is falacious.

There is no clean cigarette, whatever claims are mentioned by those indulged in smoking business. The best clean cigarette is the non-smoked cigarette. That is why smoking, by now, should be prohibited due to its deadly hazards. Other patterns of smoking e.g. pipe & cigar produce practically the same hazards, though to a lesser extent, but the risk is always there.

A last issue is about the local smoking patterns, "Goza" "Shisha" which utilize the hubble-bubble phenomenon where smoke sublimates pass through a water receptacle before being inhaled into the chest. They are responsible for another, rather- serious hazard, not mentioned with other modes of smoking, namely **pulmonary tuberculosis** ^(1,9). There are a reliable number of scientific research erupting from our part of the world& already published ^(1,12,13,14), to render it a definite fact. The mass use of one "Goza" in an unwholesome atmosphere, with low apprehension of chest symptoms among consumers, is one of the best ways to spread tuberculosis among them through cross- infection. They consider cough & expectoration a normal abnormality in smokers & even call it "smokers cough".

"**Smokers cough**" is not a diagnosis, but should be traced to its etiology, why this smoker is having cough? & that then would be the diagnosis e.g. the smoker is coughing because he is having COPD or bronchial carcinoma, or because smoking is masking an important disease like tuberculosis & hence the smoker is coughing

Other difference between "Goza" smoking & cigarette smoking, is the less incidence of bronchial carcinoma among Goza smokers, probably due to less total tobacco consumption or lower ignition temperature of the tobacco (Maessel) used in "Goza" than that in the cigarettes. The paper

overcome this lung resistance & hence enlarges, the condition is called **cor-pulmonale** ^(1,9) & eventually it fails, leading to **heart failure**, ^(1,9) another complication that endangers the life of COPD patients, resulting from the hazardous habit of smoking !! So again, how silly & dangerous to smoke !! another most important complication of smoking is malignancy & in particular **bronchial carcinoma** ^(1,9) a very deadly fatal disease that affects mostly smokers & is rarely encountered in non-smokers. This is because the smoke sublimates of tobacco contain thousands of deleterious chemicals, of which about 40 pro-carcinogens or even carcinogenic agents. They collect over the years in the bronchi, irritating their cells which go astray & start to respond vigorously by new aberrant type of cells initiating a malignant process, as an end result leading to the occurrence of bronchial carcinoma, which would spread to other parts of the body producing secondaries, every where in the body & the sad miserable end of life is awaiting the smoker. So how silly & dangerous is to smoke!! Bronchogenic carcinoma in its early stages may be asymptomatic & has to be diagnosed by investigations like periodic x ray of the chest, cytology of the sputum & possibly bronchial lavage. Sometimes tumor marker estimation may be helpful in this respect & of course all these items are the responsibility of the treating doctor. Once bronchial carcinoma produces symptoms, or any chest manifestations. Chest specialists ^(15,17) have adictum that says: any elderly smoker with any chest trouble. For more than 2 weeks, not responding adequately to proper treatment should be investigated for the possibility of bronchial carcinoma, until otherwise proved. Fetching for an early detection of the serious disease, hoping for its proper management by surgical resection in the operable cases or chemo& radio-therapy in the inoperable cases with a rather gloomy outcome or prognosis. Again how silly & dangerous is to smoke passive smokers do suffer, though to a lesser extent, from the same hazards of smoking. Passive smokers are non-smokers who are obliged to be in the vicinity of smokers e.g. work or home

difficult to obtain. Hence how silly it would be to smoke !!!! it might cost the patient his life, during an attack of bronchial asthma perse, & in any case leads to serious sequelae namely emphysema, in which the small units in the lungs , called the alveoli, lose their elastic characters & can no more responded properly to the stages of breathing, namely inspiration to get the clean air inside the lungs & expiration to get rid of the vitated air out of the lungs. The affection is more marked during expiration & hence the volume of air remaining in the lungs is progressively increasing as the amount of air getting out is less than the amount getting in . this hyper -volumia is called **emphysema** ^(1,9) & denotes a disease process which is irreversible & the condition becomes progressively worse, because there is no adequate room for clean air to enter & the patient becomes suffocated from the progressive dyspnoea & the lack of oxygenation by the vital element in the air , namely oxygen. And there is also accumulation of carbon dioxide, the gas that has to be got rid of to the outside & is more & more retained in the lungs, hence the patient becomes hypoxic & hyper-capnic,⁽¹⁹⁾ as a scientific expression of the above mentioned hazards. He becomes blue in colour , or cyanosed . His organs , specially the brain become unable to do their jobs as they do not get enough oxygen & he is mentioned to have **respiratory failure**⁽¹⁹⁾. In fact every cell in the body, not only the organs , grossly, would thus suffer & a very distressing termination of life itself is the expected end . W hy? Because the victim was a smoker, suffering originaly from **chronic obstructive lung disease** , **C.O.P.D.** ^(1,9) as a medical term which enclues both chronic bronchitis & emphysema , already mentioned. COPD does also over- burden the right side of the heart , the right ventricle in particular, which is responsible to push the venous blood coming from the various parts of the body , into the lung where it is puified during respiration, where-by it would go back to the left side of the heart to be distributed to all organs as pure oxygenated blood . When COPD occurs the lung resist the reception of the venous blood & the right ventricle exerts more effort to

speak about the health hazards of smoking, now being established scientific facts. A huge amount of scientific references, is available on cigarette smoking & its hazards on various body organs: but this communication, will focus on the chest, because firstly it is the main domain of the authors & secondly it is the most commonly affected by the health hazards of smoking. Less attention is given to cigar & pipe whose effects hit mostly the upper respiratory tract & later proceed inside the chest in the lower respiratory tract. It begins by being acute meaning short-lived for days, but soon becomes chronic, meaning long-lived, for months & years: **Chronic bronchitis**, ^(1,9) meaning inflammation of the bronchi, by definition is having a long duration of at least 3 months for 2 years, where the patient is having cough, mucoid or mucopurulent sputum in absence of other causes of cough & expectoration. Among the many of chronic bronchitis, smoking is heading the list. Microbial infection, is predisposed to by smoking. Chronic bronchitis is just a starting point to other more serious chest ailments. It may pass to, or is associated with, spasm or narrowing of the bronchi, whereby the patient complains of attacks of dyspnoea & wheezing, besides the cough & expectoration in simple chronic bronchitis & is then called **Chronic asthmatic bronchitis**.^(1,9) The asthmatic attacks are definitely very troubling & need prompt & energetic treatment, most important among its items is to stop smoking or else it would never be cured. Needless to say it would have been better to be avoided, by not starting such smoking habit, from the beginning. **Bronchial asthma**,^(1,9) could be initiated by smoking, even without prior chronic bronchitis. The condition is then allergy to smoke sublimates & is atopic in its background. Such hyper-sensitive patients may be even affected merely by **passive smoking** ^(3,20,21) by being in the vicinity of active smokers, without being smokers themselves. During an asthma crisis, the patient is fighting for his breath & is eventually unable to breathe air, the most inexpensive element in nature, as it is available all around us, free of charge & is then rendered to be the most expensive & even

"Shisha" can still be used for the consumption of "Maassel" also. Local smoking patterns, essentially practiced in Egypt, are also prevalent in other Middle East & Arab countries. They carry different names e.g. in Egypt we have the "Goza" "Boory" & "Shisha". In Syria, Lebanon & Turkey they call it "Narguila" or "Arguila". In Yemen they call it "Madaa", the most common used name is "Shisha or Narguila" among the higher strata of the consumers & "Goza" among lower strata which, of course, are the main bulk of consumers. They all, however, carry the same smoking principles by burning the tobacco "Maassel" i.e. molassed tobacco and or "Jorak" i.e. fruit-juiced tobacco ⁽⁶⁾ & passing the smoke sublimates through a water receptacle, acting as a filter before being inhaled in the lungs of the consumer. A burning small piece of charcoal, is used for ignition. The water receptacle is either, metal in "Goza" & "Boory" or glass in "Shisha" & "Narguila". The tubing & mouth piece is either vacuated bamboo stick in "Goza" or rubber in "Shisha" & "Narguila". Also its volume differs from ½ liter in "Goza" & "Boory" to 2 liters in "Shisha" or "Narguila". They all, however, utilise the hubble - bubble phenomenon: the "Goza" is made of metal & a vacuated bamboo stick with a volume of ½ liter & consumes "Maassel", while Shisha, or Narguila is having a glass receptacle, rubber tubing with a volume up to 2 liters & consumes "Jorak" or "Maassel". The "Boory" stands in between. In mass use, the "Goza" is handed as a whole between consumers, while the other appliances have a stand in the middle of the place & the rubber tubing with the mouth piece passes between the consumers. Cigarettes, cigar or pipe smoking is self-evident in its technique.

Among foreign literature, most of the investigations relating to the health hazards of smoking are directed towards cigarette smoking ^(2,4,6,9) with less attention to cigar or pipe. The research conducted on "Goza" or "Shisha" is erupting from our part of the world, among which Egypt is leading. ^(1,5,10,11,13,17,18,19) The senior author of this communication pioneered these studies, more than a quarter of a century ago ^(12,16) this leads us to

effect of rain, would grow again in the new site. Hence they naturally need sun, wind & rain to grow.

This natural cycle is now being simulated in its cultivation, in many parts of the world, of which two are more reputed namely turkey in the middle east & virginia in the USA. These two sites, among others, are the main source of famous tobacco cultivation, Eventually their economy depends, in the large, on this product & they stand rather firmly against the current desperate trials to combat smoking !!!!, In Egypt old trials to cultivate tobacco were done, but a rather firm decree from higher responsible Authorities (EL BAB EL AALI), then, aborted the trials, possibly not to compete with Turkey which was then having a dominating influence on the prevailing local Egyptian authorities. But, although tobacco is not cultivated in Egypt, its industry & trade are still a flourishing business in our country ⁽⁷⁾ !!!! the tobacco business world- wide, is domineered by at least four international companies, besides many local smaller ones, some of which are satellites or branches of the giant multinational !! bodies, having their head quarters, in affluent authoritative countries. the USA naturally is taking the lead, inspite of very earnest antismoking efforts carried out there & currently spreading all over the world. In Egypt two major local companies are indulged in the tobacco business, ^(7,8) besides many other less elaborate ones, who are specially indulged in the production of the material for local smoking patterns e.g. molassed tobacco or "Maessel" on their way for evolution !!!!, for possibly better flavour !!!! they are currently producing other fruit-juiced tobacco e.g. apple, besides the more popular "black-honey" or "maessel". This new product is directed to the higher strata of the Egyptian community, while the traditional is still popular among the average & below average social strata. The "maessel" is smoked through the "Goza" .& ^(12,13) the fruit Juiced tobacco is consumed through the "Shisha" as a more elegant vehicle for its smoking, althopn the

SMOKERS AND THEIR LUNGS

By

Prof. El Sayed Salem , M.D. , FCCP,

and ass. Prof. Ayman Salem ,m.d.,fccp.

**Chest Department, Kasr El Eini Faculty of Medicine,
Cairo University**

That smoking affects the chest is an established fact^(1,2,8,9,14) this is the objective of the present communication. Smoking started about two centuries ago, when the Europeans discovered America. There, they found a plant, tobacco, which on burning produced smoke sublimates. The local inhabitants, then, used to inhale such sublimates with the smoke issued from setting fires, for different reasons, in the dried grass, but were unaware of its medical 'properties'. They used to do this in groups, without any vehicle for its inhalation. The foreign Europeans discovered that it could be smoked individually & used a rather long pipe for this purpose. They used it as pass-time amusement with a rather elegant attitude. ! Hence it became prevalent in the higher strata of their society. Soon it became a habit⁽²²⁾ The habit was followed, in many instances, by dependence, starting by a close association: The consumer depends on its use during carrying out certain responsibilities e.g. reading, writing & sometimes even defecation: now we know that it can be addictive. ⁽²²⁾ Nicotine, the main ingredient of tobacco, pharmacologically causes ADDICTION. Other additives to tobacco e.g. cannabis (Hasheesh) is definitely addictive.

After this rather short introductory historical review we pass to tobacco itself. It is a plant that used to grow spontaneously in Latin America, perpetuated by the dryness of the plant, by the sun, & dispersion of the seeds in the air, by the wind whereby it drops again to the soil & through the

ملخص

ديناميكية السيبرنتيكا وتوقعات المستقبل

د. أمينة حسن *

إن هيمنة الشبكات الإلكترونية، الإنترنت وغيرها، أخفّت في الانتشار في عصرنا هذا. حديثاً، قام تقرير معد من معهد هارفارد للتنمية بمناسبة المؤتمر الاقتصادي العالمي في دافوس بإبراز النقط الضعيفة للاقتصاد المصري. فإلى جانب التكلفة الباهظة للأعمال، فإن وسائل النقل والمصروفات الخاصة بها والتخلف في تكنولوجيا المعلومات يشكل عائقاً للاندماج في الأسواق العالمية ويعرقل التصدير. لذا يجب إيلاء الاستخدام المناسب للشبكات الإلكترونية الاهتمام والاولوية

فلقد أصبح من الصعب الدفع بالتنمية وتنشيط التنسيق بين الأعمال دون اللجوء لهذه الشبكات. من هنا يأتي اهتمامنا بدراسة كيف يمكن أن يكون لهذه الشبكات مثل هذا التأثير؟ في مقدمة بحثنا نقوم بعمل ملخص موجز لتاريخ الاتصال الإلكتروني المعروف عالمياً باسم السيبرنتيكا. كذلك نعرف بخصائص وسيلة الإعلام الجديدة لكى يالف القارئ طبيعتها الديناميكية واستخدامها. في البداية كان الإنترنت شبكة الشبكات التي تحولت من مجرد أداة للبحث إلى بث المعلومات في كافة المجالات على مستوى عالمي. فيما بعد تطورت الشبكات التي تربط بين الاتصالات الخاصة إلى جانب تيسر استخدام الإنترنت. باستخدام الشبكات أصبح من الممكن تكوين جماعات. فاجتماعات التي تبث المعلومات عن أنشطتها تحصل على آراء الآخرين في موضوع يهمها بواسطة المراسلات الإلكترونية. وهي بهذه الطريقة تكون شركاء جدداً وتتوسع بانضمام جماعات أخرى إليها.

في دراستنا نستعين بالمقارنة بين أمثلة مستقاة من مصر والولايات المتحدة الأمريكية حول استخدام المراسلات السياسية والجماعات التقليدية والعلمية والتقدمية للشبكات، الأمر الذي يعبر عن تقديرها للديناميكية التفاعلية للسيبرنتيكا. وينعكس هذا التقدير على دور الشبكات في إعادة هيكلة الأنشطة والأعمال المتنوعة. ومن ثم تقوم دراستنا برصد السياسات والموارد التي تهيم مثل هذا الدور.

قد تكون المواجهة بين مصر والولايات المتحدة الأمريكية غير مناسبة، لكن الدراسات الحديثة والواقعية للتحركات الديناميكية التي تهيمها السيبرنتيكا ضيقة جداً، ليس في العالم العربي فحسب بل أيضاً في أوروبا حيث استخدام الشبكات مازال محدوداً. لذا وجدنا أنه من المهم أن نقيم تأثير هذا النوع الجديد من المعاملات والعلاقات الاجتماعية في مصر حيث تشكل نسبة محدودة (أقل من ١٪) من الشعب يستخدم الشبكات، وفي الولايات المتحدة حيث توطدت نظراً لأنها هي التي ابتكرت التكنولوجيا الحديثة للمعلومات

* صحفية بالأهرام إيدو، وباحثة في المركز الفرنسي للدراسات الاقتصادية والقانونية (CEDEJ)

Bibliographie

ALLEAU (Raymond), 1989, "la Tradition", in *Encyclopedia Universalis*, tome 22.

Couchot (Edmond), 1985, "A la recherche du temps réel", in *traverses* n°35, 1985.

Entretiens avec Fawzi El Refai, directeur de l'Office des Brevets d'Invention; et Hicham Al Dib, Conseiller technique, à l'Académie de la Recherche Scientifique, le 20 février 1999.

Interview de Jeffry Sachs, 1999, "La Crise Financière va se répéter", in *Al Ahram Hebdo*, n°231, 10-16 février, p.9.

Kirby' (Michael), "Bioéthique: Dilemme autour des gènes", in *Sources UNESCO*, n°107, décembre.

Lévy (Pierre), 1994, l'intelligence collective, pour une Anthropologie du cyberespace, Paris, *La découverte*.

Lohisse (Jean) *Les systèmes de communication*, Paris, Armand colin.

Morin (Edgar), 1962, *L'esprit du Temps*, Paris Grasset, repris sous le titre *Névrose et augmenté de Nécrose*, 1975, Paris, Grasset.

Morin (Edgar), 1977, *la Méthode. I. La Nature de la Nature*, Paris, seuil.

Nabil (ali), 1994, "Al Arab Wa Asr Al Maloumat" (Les Arabes et l'ère de l'information), Le Caire, El Cherouq.

Mostagui (Ahmad), 1998, *Asr Al Ginat Wal Electronat* (l'Ere des Gènes des Électrons), Le Caire, Al Nahda.

Peccoud (Daniel), 1981, "la Télématique ou l'homme éclate", in *projet*, n 153.

Virilio (Paul), 1998, *La Bombe Informatique*, Paris, Galilée.

Wayne (Rash Jr.) 1997, *Politics on the Nets* New York, W.H. Freeman.

monde développé. Actuellement, les chercheurs un peu partout dans le monde profitent de l'interactivité électronique qu'offre Internet dans la coordination de leurs recherches et leurs expérimentations sur les gènes visant à améliorer notre système d'immunité. Le gène responsable de la maladie d'Alzheimer a pu ainsi être identifié. Un progrès a été réalisé les chercheurs consacrent plus de temps à leurs travaux qu'à la course aux brevets d'invention. Ahmad Mostaguir ense que si Internet appartenait à l'époque de Darwin et de Newton qui ignorait chacun l'existence et les recherches de l'autre, le monde aurait évolué différemment.

Conclusion :

L'appréciation d'une communication rapide, peu coûteuse et efficace entre des groupes partageant les mêmes objectifs fera ressortir l'importance et la variété des usages faits des réseaux et favorisera leur expansion. Plus les réseaux pénètrent dans les pratiques, plus leur acceptation comme une forme de communication se propagera. Un plus grand nombre de gens sera à même de participer. A long terme, la diffusion de la base de la démocratie sera un effet directement induit de l'ouverture des communications électroniques à la livraison de services et à la réception et l'échange des opinions. En d'autres termes, les réseaux aideront les populations à prendre activement un rôle dans leurs gouvernements et c'est ainsi que peut fonctionner la démocratie. Ce ne sont là encore que les hypothèses. Il faudrait suivre les mobilités dynamiques pour voir comment elles peuvent être confirmées.

l'organisation de ses travaux et non dans la constitution de nouveaux partenaires. En conséquence, il n'a créé une page ou un site Web. Son objectif était d'interagir avec ses members et non de communiquer avec d'autres groupes.

L'ajustement de l'usage des réseaux à la finalité du groupe a fait aboutir ses efforts. Cet exemple montre qu'un groupe informel qui ne pouvait exister autrement que virtuellement à travers le réseau était capable de travailler efficacement et d'obtenir des résultats. Le plus intéressant est que les membres du gouvernement ne réalisaient pas que le document de présentation du projet était le fruit d'un long processus d'organisation des informations avec le nouveau medium. Lequel processus était une expérimentation de l'organisation d'une action politiquement orientée avec l'utilisation des réseaux. Les représentants du gouvernement pensaient que le groupe était juste organisé d'une manière non traditionnelle.

De groupes transnationaux comme le groupe activiste Amnesty International utilisent Internet pour rehausser les moyens traditionnels d'action politique. Amnesty envoie un e-mail à ses membres répartis dans tous les pays pour les alerter des récentes mises en captivité de prisonniers. Dans le même courrier, Amnesty leur communique les numéros de téléphone et de télécopie des organisations et des personnes auprès de qui il leur demande d'agir ou d'écrire pour dénoncer les atteintes aux Droits de l'Homme et y mettre un terme. Dans son livre qui vient de paraître, *Asr Al ginat Wal Electronat* (l'Ère des Gènes et des électrons), Ahmad Mostaguir, professeur en génétique héréditaire à l'Université du Caire, met en valeur Internet, le seul medium qui a pu intégrer toutes les données de la carte génétique humaine. Nos gènes peuvent révéler nos caractéristiques physiques, notre propension aux maladies génétiques et l'avenir de notre santé. Au départ, la majeure partie de la recherche génétique humaine (et pratiquement tous les brevets) se faisait dans une poignée de pays du

abouti grâce à sa compréhension de la spécificité du medium, d'une part, et du fonctionnement de la pression politique à Washington D.C. d'autre part.

Comprendre le medium: Le groupe a été initié à la technique de traiter les logiciels et de s'organiser avec le réseau. Il a pu ainsi communiquer rapidement ses messages, créer un e-mail et placer ses documents sur le réseau pour coordonner les travaux de ses membres. Le groupe conduisait ses discussions avec e-mail, faisait des commentaires sur la situation et évaluait son action en s'assurant que tous ses membres y participent. Chaque membre pouvait travailler ainsi dans son domaine de spécialisation sans influencer ou gêner les autres. Les informations fournies par chacun ont été rassemblées dans un document de synthèse qui a servi à la présentation et à l'appui du projet.

Accroître les ressources comme le réseau en ligne était connecté à Internet, le groupe recevait des informations de sympathisants au gouvernement qui l'alertaient de l'éventuelle rupture du financement de son projet sous l'influence d'une campagne d'opposition menée par un rival. Il pouvait ainsi préparer l'action adéquate avant l'aboutissement de la campagne. Comme le groupe savait que le gouvernement n'est pas familiarisé avec l'organisation de l'action par les réseaux, il n'a donc pas utilisé la communication électronique dans ses rapports avec les membres du Congrès et de l'administration de Bush. Le medium a été utilisé, en revanche, comme un moyen de pression. Outre le problème de l'espace, le groupe a pu traiter la question du décalage d'horaires entre les états. Vu que les événements qui peuvent avoir des incidences sur le programme de l'Espace ont lieu avant 5:00 P.M, heure locale de la côte Est, les membres de la côte ouest disposaient d'à peu près une demi-journée pour considérer un problème émergent à la clôture des travaux à Washington. Ils étaient en mesure d'y apporter la réponse appropriée, le lendemain, tenant compte des positions de Washington. En revanche, le groupe a utilisé le medium dans

remplir ,parfaitement cette mission. Pouvoir mesurer l'appréciation de l'interaction qu'offrent les réseaux par des groupes infromds, transnationaux et autres peut accroître l'acceptation des réseaux comme une nouvelle forme de communication. Nous en donnons ici des exemples.

Un groupe informel américain composé de chercheurs, d'ingénieurs et d'avocats, qui organisait pendant des années ses travaux à travers un réseau sur un projet de construction d'un véhicule spacial peu coûteux, d'une seule étape de placement sur orbite (DC-X single - stage- to - orbit) a pu planifier une action politique pour appuyer le projet en utilisant le réseau.

Selon Jerry pournelle, le coordinaireur du groupe, un auteur réputé de science fiction et un journaliste spécialisé dans les technologies de l'information, le groupe a utilisé un ancien réseau en ligne, BIX, produit en 1980 par Byte Magazine qui offre l'avantage d'associer les conférences privées à la messagerie électronique (e-mail) d'Internet. Les membres du groupe n'avaient ni la possibilité de se déplacer, ni le temps de rassembler les faits qui appuient l'idée que le vehicule spacial en cours de construction est à la fois non onéreux et d'usage fréquent. De plus, son lancement peut être fait par une quinzaine de personnes au lieu de vingt mille comme le cas des véhicules analogues. Le réseau BIX a satisfait le besoin du groupe de partager les discussions sur la présentation du projet, sur les documents l'appuyant et l'élaboration des plans d'action pertinents. Résultat, le groupe a pu rencontrer en 1989, le vice président Don Quayle qui présidait le Conseil National de l'Espace au moment de la direction de l'administration par George Bush. La présentation du projet fut un succès et Qualyle y a adhéré. Pendant les quatre années suivantes, le projet a évolué d'un simple concept shématisé à un programme appuyé par les forces de l'aviation américaine et le NASA. En outre, l'industriel Mc Donnel-Douglas s'est inspiré des principes du programme dans la construction d'un prototype pour la navigation spaciale. Les efforts du groupe de Jerry pournelle ont

américain. Elles n'ont commencé à pénétrer dans l'industrie et les pratiques que lorsque leur prix a baissé au point de les rendre accessible au plus grand nombre. Ce processus de diffusion de la technologie prend place actuellement avec Internet comme il l'a été avec les réseaux commerciaux en ligne. On peut espérer ainsi dépasser la limite de -10% de la population égyptienne utilisant Internet. Mechlins considère que la diffusion des technologies de l'information instaurera un équilibre social qui atténuera l'impact de l'élite dans la production culturelle. Cela dépend à plusieurs égards, de la manière dont les communications rapides et peu coûteuses par les réseaux seront adoptées dans les pratiques. Il pense que les réseaux vont permettre aux populations de participer plus facilement à la fabrication de la pensée qui est jusqu'ici un terrain réservé à l'élite.

"Une société a besoin d'une démocratie représentative et non seulement d'un juste petit dénominateur commun de penseurs à sa tête", dit-il (wayne, 1997,p.149).

VI- Mobilités et perspectives

Les facteurs qui empêchent une mobilisation planifiée pour l'utilisation de la nouvelle technologie des communications dans la fourniture de services et d'accès au gouvernement sont, comme on l'a souligné, le manque de compréhension et d'intérêt de la part du gouvernement de ses représentants et de la bureaucratie bureaucratie. Pour contourner la résistance à la pénétration du nouveau media dans les pratiques, il faut non seulement considérer l'opinion de ceux qui sont impliqués dans le processus politique d'appropriation et de diffusion des technologies de l'information mais aussi de sensibiliser la population à l'utilité d'un tel processus. Nous pensons que les medias ont un rôle à jouer dans l'information des citoyens sur la dynamique du nouveau medium qui va transformer leurs activités et leurs rapports aux autres. La chaîne spécialisée du groupe des satellites Nile Sat, destinée à la vulgarisation du savoir scientifique et technique, peut

Moufid Chéhab, et a obtenu 2 millions de livres égyptiennes pour financer le projet d'un fonds que gère le ministère des Affaires Etrangères. Lequel fonds est réservé par les Conventions du GATT au financement du transfert des technologies de l'information. Un plan d'action a été mis au point pour la construction de l'infrastructure qui s'étale sur trois ans. Il comprend premièrement l'acquisition du Hardware pour l'automatisation et la connexion des services à un réseau interne, la création d'un site web sur Internet. La construction d'une bibliothèque électronique et le stockage des informations sur les brevets d'invention dans des fichiers électroniques pour leur assurer la protection et la sécurité nécessaires. Est prévue également la fourniture de services par les réseaux aux particuliers et aux industriels qui sollicitent soit le dépôt de brevets d'invention, soit des informations sur une technologie spécifique. La définition des ressources logicielles, le software approprié à ces usages intervient en deuxième lieu. L'ingénieur Hicham Al Dib, conseiller technique du projet a soulevé le problème de la participation du personnel. Les employés sont réticents à l'utilisation des technologies de l'information pour interagir. Le monopole de l'information a été jusqu'ici un moyen de préserver l'emploi. Un conditionnement culturel et technique est à envisager par conséquent pour favoriser la coopération et la participation de la bureaucratie. Dans le cadre du partenariat économique entre l'Europe et les pays de la Méditerranée, il existe des accords également qui prévoient le financement du transfert des technologies de l'information pour moderniser l'industrie en Egypte.

D'autre part, un processus de régulation est en voie de s'établir. Fawzi Al Refai, le directeur de l'Office des Brevets de l'Invention a soumis un projet de loi au gouvernement sur le transfert de la propriété intellectuelle des technologies, y compris celles de l'information, passé un certain délai de diffusion. Mechlings explique que tout instrument qui accroît le pouvoir, y compris les réseaux, appartient au plus puissant. Des technologies telles que les ordinateurs et Internet ont été d'abord la propriété du gouvernement

s'épanouissent, éliminent les anciennes idées et imposent le changement (waynes, 1997,p.145).

Une force telle que les capitaux à risques peut induire un changement considérable et favoriser la coopération et la participation entre la communauté de la technologie et le monde politique. Cependant, il est difficile de disposer d'un tel mode de financement dans le secteur public, même aux Etat-Unis. D'après Jerry Mechlins, directeur des stratégies informatiques et de télécommunications du secteur public à l'Ecole John F. Kennedy du Gouvernement attachée à l'Université Harvard à Cambridge, Massachussets, le gouvernement fédéral tente d'obtenir d'un organisme privé d'investissements *The Cross Agency Investment fund, la création d'un fonds pour financer l'introduction des réseaux dans les services du gouvernement*. Un fonds qui peut être amorti dans nombre d'années. Cette forme de capital à risques peut encourager les investissements dans les technologies de l'informatin et les initiatives visant à les utiliser dans la conduite des affaires du gouvernement .

Le partenariat économique, par ailleurs, peut favoriser l'allocation de ressoures à ces initiatives. Est instructif à ce sujet, l'exemple de l'office Egyptien des Brevets de l'Invention , fondé selon les critères de l'Organisation Internationale de la propriété Intellectuelle, située à Genève, qui fait partie de l'Organisation des Nations Unies. L'objectif de l'office était de concevoir un mode d'organisation interne basé sur le modlée des réseaux pour améliorer la qualité et la productivté de ses services afin de devenir le représentant régional de l'Organisation Internationale de propriété Intellectuelle. La réalisation d'un tel dessein implique l'acquisition de ressources suffisante poor la construction d'une infrastructure. l'Office dépend localement de l'Académie de la Recherche scientifique. Fawzi El Refai, le directeur de l'office, a donc présenté ce projet, le 1er mai 1998, au Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche Scientifique,

La chute de la croissance contraint le gouvernement égyptien à s'intégrer davantage dans les marchés internationaux. La priorité doit donc être donnée à l'amélioration de la compétitivité des entreprises et cela passe par l'appropriation des technologies de l'information qui leur permettront d'interagir avec leurs homologues nationaux et internationaux. Quelle action politique va-t-il entreprendre dans cette perspective? La réponse n'est encore pas prête, mais le gouvernement va devoir l'élaborer s'il entend évoluer avec succès et efficacité. Pour mener à bien cette entreprise, les dirigeants politiques doivent déterminer les objectifs du gouvernement et les objectifs du changement pour trouver les moyens de le réaliser. D'autre part, il convient de maximiser les ressources pour soutenir l'idée de l'évolution en diversifiant la participation. Si l'on ne se pose pas la question quel type d'Egypte veut-on construire en l'an 2025? Il sera difficile de mobiliser les efforts pour promouvoir l'évolution et le processus de développement.

v- processus de participation

Pour conduire un gouvernement, qui découvre à peine les vertus de la connexion aux réseaux et de la messagerie électronique, à modifier son mode d'organisation, nombre de processus sont à générer. Deux, à notre avis sont les plus importants et les plus difficiles: obtenir l'acceptation de la bureaucratie d'opérer le changement radical et pouvoir financer les nouvelles idées. Concilier ces deux processus est indispensable. Il existe un problème dont on n'informe pas assez les citoyens et qui nécessite une solution urgente: la mise de capitaux à risques dans le secteur public en analogie avec le secteur privé. Aux Etats-Unis, Bill Gates, un des grands industriels de l'informatique, a détruit IBM et créé un nouveau genre d'activités. Il n'y a pas procédé en amenant les directeurs d'IBM à adopter les nouveaux modes de gestion des affaires mais en tirant profit d'un marché de capitaux qui finance les nouvelles idées pour qu'elles

meilleur partenariat entre la communauté de la technologie et la direction politique.

Beaucoup considère que la majorité des changements à produire dépend des réseaux, des communications et des technologies correspondantes qui devraient servir à améliorer la fourniture de services aux citoyens. Ils voient dans l'amélioration des systèmes de livraison de services un moyen de satisfaire les contribuables qui s'impatientent de voir les évolutions se concrétiser. En Egypte, seuls les institutions et les appareils politiques de l'état bénéficient des services du réseau privé du gouvernement en plus de la connexion qu'il leur assure à Internet. Les électeurs n'ont pas encore accès à ce service. On peut penser que les individus, hélas peu nombreux en Egypte, ayant l'accès aux services commerciaux des réseaux en ligne ou d'Internet apprécieraient, en l'occurrence, la livraison de chèques ou autres traitements sociaux par l'Organisme Gouvernemental de la Sécurité Sociale à travers les réseaux.

IV- stratégie d'action

Il est certain que planifier et identifier les besoins est une chose et l'utilisation des reins du gouvernement pour produire les changements est une autre chose. Le gouvernement aurait mieux à faire que d'utiliser les moyens traditionnels d'interaction avec les électeurs. Selon Jock Gill, un ancien employé de la Maison Blanche:

" pour qu'une évolution se produise, il faudrait élargir autant que possible l'espace d'action à cette idée pour lui assurer le plus rapide soutien possible. Limiter l'espace c'est réduire les chances de trouver une bonne stratégie d'action. Un des facteurs qui conduiront le gouvernement à adopter le nouveau média est l'importance grandissante de la compétition avec les autres économies et les autres pays, dans le contexte de la mondialisation économique."

Les réseaux offrent aux organisations la possibilité d'avoir une forme de communication intragroupes que nul autre media ne peut assurer. De toute évidence, la familiarité avec un nouveau media nécessite du temps. Les premiers bulletins d'information télévisuels étaient semblables à ceux de la radio, avec pour la seule différence la visibilité du lecteur des informations. En revanche, les communications en ligne n'impliquent pas une audience: des spectateurs et des lecteurs comme dans le cas des medias traditionnels. Le nouveau media suit un modèle de réseaux, selon Bonchek, il n'y a pas d'audience, tout le monde est participant et c'est ainsi qu'il faut considérer le nouveau media.

III- changement struturel

La pénétration de la participation, véritable dynamique de réseaux, dans les pratiques requiert une prise en charge politique, pour que le gouvernement égyptien décide de se mobiliser pour entrer dans l'âge des réseaux, beaucoup de choses sont à faire. Les membres du gouvernement doivent savoir un peu plus sur la nouvelle technologie qui devrait s'intégrer dans leur bureaux, améliorer les services qu'ils fournissent à leurs électeurs et conduire leurs affaires, selon les conseils du groupe de l'Institut Harvard pour le développement, au dernier congrès économique mondial. Nombre de problèmes demeurent donc à résoudre.

Le technologie a été largement pensée comme quelque chose qui peut automatiser ou améliorer un tout petit peu ce qui existe déjà, d'où les limites dans la compréhension du nouveau media. Des exemples émergents du secteur privé ont montré que les gens ont bien assimilé la notion de service qu'ils ont traduit dans l'accès à celle-ci par les réseaux. Pour que de tels changements radicaux s'opèrent, il faudrait pouvoir traiter les problèmes politiques de convaincre le personnel du gouvernement, par exemple, de subir le désagrément de modifier son mode d'organisation. L'aboutissement d'une telle entreprise implique l'établissement d'un

groupes" *newsgroups* et les sujets organisés autour de matières techniques et scientifiques intéressantes qu' intègre Internet ont connu une grande popularité. De même, l'accès à nombres de services commerciaux a été ajouté à Internet, constituant ainsi un système mondial qui permet outre la messagerie électronique (e-mail) les communications entre les services.

II- Les caractéristiques de nouveau media

Dans une mesure considérable, la réussite dans l'utilisation des services en ligne ou Internet est fonction de la manière don't on apprend à tirer au mieux profit de l'interaction avec le réseau et ses usagers. Ce qui pose problème en partie, c'est abandonner le mode de fonctionnement traditionnel qui consiste à fournir simplement une source centrale de transmission de l' information,. En Egypte, le Conseil des Ministres est l'unique serveur officiel d'Internet à toutes les institutions, les universités et autres établissements de l'état. D'une manière aussi institutionnelle, plus d'une soixantaine des grandes bibliothèques nationales ont été interconnectées et liées au site gouvernemental sur Internet, le 8 février 1998, à l'initiative de Suzanne Mubarak, l'épouse du président de la République Selon Mark Bonchek – un chercheur associé au projet d'infrastructure pour l'intelligence informatique du laboratoire de l'Intelligence Artificielle de l'Institut de Technologie de Massachussettes (*Intelligent Information Infrastructure project at the Massachusetts Institute of Technology's Artificial Intelligence Laboratory*), cette méthode n'est pas particulièrement efficace. Il pense que les organisations politiques doivent envisager autre chose.

"Il s'agit d'un medium différent, dit-il. Il vous offre l'avantage de communiquer une information spécifique, contrairement aux autres medias qui communiquent une information générale à tout public confondu. De plus, il permet une circulation de l'information dans les deux sens".(wayne,1997).

1- La nature dynamique du nouveau medium

Que sont-ils ces réseaux qui peuvent avoir un tel effet sur la conduite des affaires? Principalement, il s'agit d'Internet-le réseau global des réseaux – qui a évolué d'un simple instrument de recherche à un moyen international de transmission de l'information dans moins d'une décade. Les réseaux ne se réduisent pas à Internet. Il ya les services en ligne privés comme Compu Serve, America Online, Yahoo, très sollicité en Egypte, et d'autres qui, en plus de leur connexion à Internet, offrent divers services où des groupes partagent les mêmes centres d'intérêts, discutent de politique et d'aspects de la vie et entreprennent, dans certains cas une véritable action politiquement orientée.

La naissance des réseaux date du milieu des années sixantes-dix. A cette époque, une nouvelle forme de communication a commencé à se répandre, actuellement nommée "cyberespace". Auparavant, il n'existait pas d'autres appellations pour désigner ce nouveau mode de communication entre les membres d'un groupe connecté à un système de tableaux d'affichage pour discuter de choses intéressantes. En même temps – ARPANET – un réseau du département des projets de recherches avancés dans la défense de l'Agence Américaine ARPA, qui a débuté dans les années soixante, est devenu accessible aux chercheurs et au gouvernement. A l'origine, ARPANET était limité dans ses capacités, mais l'administration a élargi à grande échelle l'espace disponible dans les ordinateurs qu'il intègre pour permettre aux discussions informelles entre les usagers d'avoir lieu. Ces discussions organisées autour d'un sujet étaient diffusées sous forme de messages, suivis de commentaires ou de développements du message initial.

Avec le temps, d'autres gens se sont joints aux chercheurs qui utilisent ARPANET. L'usage commercial s'est répandu au point de dépasser l'usage scientifique, l'entité commerciale du réseau a pris le nom d'Internet. Les discussions informelles entre groupes rangées sous la rubrique "nouvelles de

durable. L'économie égyptienne a longtemps fonctionné en circuit fermé, et les entreprises ont de la peine à assurer leurs productivités et leurs profits. D'autre part, les échanges économiques souffrent de beaucoup d'entraves, que ce soit au niveau des douanes ou de la gestion des exportations. L'économie souffre d'une bureaucratie lourde. Pour améliorer la compétitivité des entreprises, l'Egypte doit s'ouvrir davantage sur le monde, mais le retard dans les technologies de l'information, selon le même rapport, constitue une entrave à

L'intégration dans les marchés internationaux et un blocage des exportations. Jeffery Sachs, le président de l'Institut Harvard pour le Développement a souligné que:

"C'est un des domaines où l'Egypte est le moins avancée, si on la compare à tous les pays émergents. Les coûts de communication sont très élevés et le Internet est cher et lent et n'est pas largement utilisé. L'université Égyptienne est politisée et éloignée des besoins des entreprises"

(Al Ahram Hebdo, 1999)

placer l'étude du cyberspace dans un moment de transition Le passage d'une économie égyptienne en circuit fermé à la globalisation, nous est donc apparu 'opportun à ce stade préliminaire de recherche. Dans cette conjoncture, le gouvernement égyptien doit non seulement acquérir les technologies de l'information mais aussi savoir gérer la nouvelle forme de communication. Comprendre la nature du nouveau médium, identifier les besoins des entreprises, des institutions et autres seront indispensables au gouvernement dans la détermination d'une politique d'action appropriée. Nous apportons, ici quelques détails sur l'historique des réseaux et leurs caractéristiques.

Cybespace, dynamique et prospective

Par

Amina Hassan,

Journalist à Al – Ahram |Hebdo

et chercheur au Centre français

Des Etudes Economiques et Juridiques (C E D E J)

Introduction

Actuellement les réseaux commencent leur ére d'ascendance au point que beaucoup d'observateurs estiment qu'il sera difficile, sinon impossible de gérer une affaire et conduire une opération en l'an 2000 sans les réseaux.

A Davos, la première semaine du mois de février 1999, un rapport préparé par l'Institut Harvard pour le Développement (HIID) en coordination avec le *World Economic forum* a révélé que l'Egypte a chuté de la 23ème à la 38ème place des pays les plus compétitifs sur les quelques 58 nations retenues. Ce rapport est une étude effectuée par le groupe Harvard auprès des grandes entreprises et de directeurs qui ont répondu à 125 questions sur divers aspects de leurs affaires. L'Egypte est un pays où le coût des affaires est encore très élevé, coût des transports, des frais portuaires. Premières victimes ce sont les exportations. Un secteur dont le dynamisme est une condition essentielle pour une croissance forte et

يطلب من :

- مركز الحضارة العربية
١ ش المعلمين - همدان الجيزة تليفاكس : ٢٤٤٨٣٨٨ ١٦٥ ش محمد فريد القاهرة ت : ٢٩١٤٣٣٧
- مكتبة زهراء الشرق
١٦ ش محمد فريد - القاهرة ت : ٣٩٣٩١٩٢
- مكتبة منشأة المعارف بالإسكندرية
٤٤ ش سعد زهلول تليفاكس : ٤٨٣٣٧٠٢
- مكتبة دار البشير بطنطا
٣٢ ش الجيش عمارة الشرق ت : ٢٢٠٥٥٣٨
- مكتبة الأديب
٤٢ ميدان الأوبرا القاهرة ت ٢٩٠٠٨٦٦ - ٣٩١٩٣٣٧

رقم الإيداع :	٢٠٠٩ / ٧٥١٦٠
الترقيم الدولي :	I.S.B.N 977 - 05١ - 1813 - ٠١

مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت : ٧٩٧٥٥٠

نصور
أعمال المبيوت



حسن عبد الحليم
ت : ٧٤٧٠٤٧٨

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

FIKR WA IBDA'

- ☐ CYBERESPACE , DINMIQUE ET PROSPECTIVE
- ☐ SMOKERS AND THEIR LUNGS .

No. 10
May 2001



Markaz
AL HADARAH
AL ARABIAH